This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 286 196

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct. 1886
Accessions No. 31764. Shelf No.

Die

Philosophie unserer Zeit.

Zur

Apologie und Erläuterung

des

Hegelschen Systems.

Von

D. Julius Schaller,

Privatdocenten an der Universität Halle.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Leipzig, 1837.

Verlag der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung.

B2948
S4

31764

MM1

Vorrede.

Wenn man jetzt nicht selten von Spaltungen spricht, welche sich innerhalb der Hegelschen Schule selbst gebildet haben sollen, so möchte man gerade aus dieser Meinung die Hoffnung für eine gerechtere und allgemeinere Würdigung der Hegelschen Philosophie zu schöpfen haben. Denn will man nicht das Hervorheben einer Seite der Hegelschen Philosophie, oder die individuelle Darstellungsweise, das mehr oder weniger lebendige Anschließen an die concrete Vorstellung schon für eine wesentliche Differenz angesehen wissen, so wird es sicherlich sehr schwer halten, von jenen Spaltungen irgend wie eine nähere Auskunft zu geben; und wie man wohl zu jener Behauptung die Bemerkung hinzufügt, daß der Inhalt, welchen man für den ursprünglichen und der Hegelschen Philosophie wesentlich angehörigen ansieht, von den meisten Schülern Hegels nicht weniger als von den Gegnern bestritten werde, so gehen jene Spaltungen in Wahrheit nur daraus hervor, daß man einerseits Jeden, welcher der Hegelschen Philosophie irgend wie einen Einfluß auf seine Bildung und literarische Wirksamkeit zuschreibt, ohne Weiteres als Anhänger und Nachfolger dieser Philosophie zu bezeichnen geneigt ist, und anderseits, daß man das Mißverständniß, dessen man beschuldigt wird, zurückgiebt, und sein

Verständniß als eine besondere und zwar als ursprüngliche Richtung der Hegelschen Philosophie außer sich hinstellt. Somit findet unter den Gegnern und Anhängern der Hegelschen Philosophie insoweit wenigstens Einverständniß statt, daß in den meisten Punkten keiner der letzteren den Inhalt, welchen die Gegner bekämpfen, vertheidigen, und der Hegelschen Philosophie vindiciren, sondern gegen diese Anmuthung vielmehr — eben so wie die Gegner — sein Hinausgegangenseyn über die Hegelsche Philosophie behaupten wird. — Wie aber die einfache Angabe allgemeiner Tendenzen, und die Versicherung, diese oder jene Ansicht sey unumstößliche Wahrheit, noch keine Philosophie ausmacht, so ist man über das leichtfertige Anhäufen von Anklagen, und über das auf weitere Beweise vertröstende Versichern, die Resultate der Hegelschen Philosophie seyen unbefriedigend, die Sache verhalte sich anders, und müsse anders angegriffen werden, erst dadurch hinaus, daß man dem vorliegenden, in sich abgerundeten Systeme Hegels systematisch entwickelte Arbeiten gegenüberstellt. Gegen die Entwickelung und Ausbreitung des Inhalts oder gegen den Beweis tritt die vorläufige Anführung des Resultats, und das damit verbundene Geständniß der subjectiven Empfindung und Befriedigung in den Hintergrund; der Inhalt erhält seine philosophische Form, und das im Allgemeinen Anerkannte und Allbekannte seine nähere Bestimmung und philosophische Bedeutung. Dann erst steht der Philosophie nicht mehr ein willkürliches Räsonnement gegenüber, das dreist anklagt und sich dann scheu zurückzieht, und es wird nicht mehr vorzugsweise nur danach gefragt, ob irgend eine Meinung oder Vorstellung einem philosophischen Systeme angehöre oder nicht,

sondern im Angriffe wie in der Vertheidigung steht man in der Sache und ihrer Entwickelung — da erst wird die Verständigung möglich und das gegenseitige Aussprechen von wirklichem Interesse.

Diese Betrachtung war es vorzugsweise, welche mich dazu bewog, die sich der Hegelschen Philosophie gegenüberstellenden Systeme der gegenwärtigen Zeit ihren Principien nach einer nähern Kritik zu unterwerfen, ihre Einwürfe gegen erstere zu prüfen, und das Hegelsche System selbst durch weitere Entwickelung und Erläuterung dem allgemeinen Verständnisse näher zu bringen. — Daß die Punkte, welche ich zur weitern Betrachtung ausgewählt habe, gerade diejenigen sind, an welche sich das philosophische Interesse jetzt vorzugsweise anschließt, darin wird man wohl mit mir einverstanden seyn. Die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit, welche neuerdings wieder mit allgemeiner Theilnahme behandelt wurde, habe ich aus dem Grunde hier nicht näher berührt, weil sie vor Kurzem aus den Principien der Hegelschen Philosophie vollständiger entwickelt und beantwortet ist. Die Einsicht aber, daß die persönliche Unsterblichkeit kein der Hegelschen Philosophie fremder, sondern vielmehr mit ihrem wesentlichen Inhalte unzertrennlich zusammenhängender Gedanke ist, setzt nothwendig voraus, daß man dieselbe nicht ihren Principien nach verkennt, und für Formalismus und Pantheismus ansieht; läßt man von dieser Meinung nicht ab, so ist es ganz natürlich, daß man in dem Festhalten der persönlichen Unsterblichkeit nur Inconsequenz gegen die Fundamentalsätze der Hegelschen Philosophie erblicken muß. Eben so natürlich ist es, daß der religiöse Glaube, wenn er seine Gewißheit des lebendigen Gottes mit der wüsten Vorstellung des Absoluten

vergleicht, das an sich selbstlos erst im Philosophen zum Bewußtseyn gelangt, erstaunen muß, wie es der Philosophie bei solchem Inhalte — bei dem Glauben an Schatten und Gespenster — doch noch einfallen kann, von einer Einheit ihrer mit der christlichen Religion zu reden. Jedoch so fern die Hegelsche Philosophie von solchem Inhalte ist, so muß sie ihrerseits bei der Behauptung beharren, mit der sie sich sogleich ankündigte, daß sie den christlichen Glauben dem Inhalte wie der Form nach rechtfertige. Die Erscheinungen der Zeit werden noch in weit höherer Wichtigkeit und mit allgemeinerer Theilnahme die Frage nach dem Verhältnisse des Glaubens und Wissens zur Sprache bringen, als wie bisher geschehen ist, und es wird darin zugleich allgemeiner ans Licht treten, daß die Hegelsche Philosophie so weit von einer vermeinten, das Christenthum auflösenden Gewalt entfernt ist, daß sie vielmehr den Zweifel gegen dasselbe zu widerlegen weiß, und die starre Unmittelbarkeit des Glaubens zur frischen Lebendigkeit anfacht.

Inhalt.

Seite

Einleitung. (Tendenz im Allgemeinen) 1

Erster Abschnitt.

(Bemerkungen über die äußere Entwickelung der Philosophie in besonderer Beziehung auf Hegel.)

1. Schelling. — Krug. 6

2. Die Schule. 18

3. Die Polemik. 33

Zweiter Abschnitt.

(Kritik und Erläuterung)

Einleitung. (Philosophische Richtungen der Gegenwart im Allgemeinen. Hauptpunkte der Polemik gegen Hegel.) . . 57

I. Dogmatismus und Formalismus. Phänomenologie und Logik im Verhältnisse zur Philosophie der Natur und des Geistes. 73

Gegenstand. 73

Phänomenologie. 80

J. H. Fichte. Braniß 107

Weiße. 132

Logik im Verhältnisse zur Philosophie der Natur und des Geistes. 170

Seite

II. Freiheit und Nothwendigkeit. 234

Stahl. 234

Braniß. 240

Weiße. 245

Hegel. 263

III. Die Persönlichkeit Gottes. 268

J. H. Fichte. 273

Braniß. 282

Stahl. 285

Fischer. 292

Hegel. 293

(Hinrichs Genesis des Wissens) 324

Anmerkung über Fichte's Ontologie. 329

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Einleitung.

Mit der vielsagenden Behauptung, die Wahrheit zu enthalten, mit welcher ein philosophisches System sich seinen Zeitgenossen ankündigt, ist meist die zeitliche Anerkennung desselben im auffallenden Widerspruch. Denn wenn allerdings die Philosophie den Beweis ihrer Wahrheit selbst führt, und die Uebereinstimmung Vieler sie noch nicht zur wahrhaften macht, so liegt es doch anderseits durchaus im Wesen der Wahrheit, daß sie als Allgemeingut Aller nicht nur von Einzelnen gewußt wird; und man wird daher gewiß anstehen, einem philosophischen Systeme tiefe innere Wahrheit zuzugestehen, dem es nicht gelingt, seine eigne Form zu durchbrechen, die innere Fülle herauszuarbeiten und sich durch mannigfaltige Mittheilung an alle einzelne Sphären des Lebens und der Wissenschaft zu bewähren. Daß ein philosophisches System etwa gar zu früh gekommen für ein unempfängliches und in der Bildung zurückgebliebenes Zeitalter, ist gar nicht zu hoffen, und eine solche Mißgeburt nicht zu befürchten. Dieser eitle Trost, mit dem sich vielleicht ein Einzelner tröstet, und wodurch er sich in seine eigne Weisheit einhüllt, durch welchen Glanz dann die übrige Welt im tiefen Dunkel des Irrthums zu liegen scheint, ist der höchste philosophische Egoismus, den die Mitwelt und Nachwelt gewiß gerecht richtet, wenn sie ihn ignorirt und vergißt. Wie Jeder Anspruch hat, an der erkannten Wahrheit Theil zu nehmen, so ist auch das Finden und Bewußtwerden derselben nur möglich durch die

Anstrengung und Arbeit Vieler. Wem es gelingt, die zerstreuten Momente zu einer Einheit in sich zu concentriren, das auszusprechen, was Vielen auf der Zunge liegt, wird die Welt wohl vorbereitet finden, und nicht nöthig haben, zu jenem eiteln Trost seine Zuflucht nehmen zu müssen. Durch das Gewirr der Stimmen, die alle gehört seyn wollen, dringen seine Worte doch durch, und es wird ihm die Ehre der Anerkennung, die ihm gebührt; sie streift die Zufälligkeit und den Egoismus von seiner That ab, und läßt sie in ihrer Wahrheit als allgemeine That erscheinen.

Wollten wir die Philosophie Hegels als eine solche allgemeine That bezeichnen, und die Behauptung aussprechen, daß, wie sie vielfach sich Anerkennung verschafft, und auf verschiedene Zweige der Wissenschaft kräftig und wohlthuend eingewirkt hat, so fernerhin noch in weit größerem Maße einen für jetzt unberechenbaren Einfluß ausüben wird — so würde es nicht an Stimmen fehlen, welche sich berechtigt glauben möchten, unserer Behauptung das gerade Gegentheil gegenüber stellen zu können. Man würde darauf aufmerksam machen, wie ja von allen Seiten her, von den verschiedensten Standpunkten der philosophischen Erkenntniß gegen die Wahrheit der Hegelschen Philosophie polemisirt wird, wie in allen Wissenschaften sich Männer finden, die gegen die Wichtigkeit, auch wohl Brauchbarkeit derselben und gegen ihre Eindringlichkeit protestiren; wie die Religion und Frömmigkeit ihr Verdammungsurtheil schon lange ausgesprochen hat und wiederholend noch ausspricht; man würde unter den Gegnern Männer nennen von gewichtiger Autorität, und wohl gar an Erscheinungen der Zeit verweisen, in welchen ein extremer Leichtsinn allen substantiellen Inhalt der Religion und der Sitte in die Eitelkeit eines geistreichen Sprechens verflüchtigt, und dieses zügellose Umwühlen alles Heiligen — als die Frucht der Hegelschen Philosophie betrachtet wissen, an

welcher man ihre von gedankenlosen Nachbetern gepriesene Wahrheit am besten erkennen könne. Wollten wir alle die Anklagen, die von verschiedenen Seiten her gegen die Hegelsche Philosophie ausgesprochen sind, zusammen nehmen und gelten lassen — fürwahr sie könnte nur als ein Mirakel von Mißgeburt noch unser Interesse in Anspruch nehmen; und zwar nicht bloß insofern sie eine ganz absonderliche und überspannte Narrheit wäre, sondern auch, insofern sie mancherlei Widersprechendes auf eine merkwürdige Weise, man weiß nicht recht wie, in sich vereinte. Denn die Gegner der Hegelschen Philosophie sind nur darin einverstanden, daß sie einen gemeinschaftlichen Feind bekämpfen: abgesehen hiervon sind sie im totalen Widerspruch mit einander begriffen, und zwar nicht nur in dem, was sie an die Stelle der Irrthümer und Verkehrtheiten setzen wollen, sondern auch in dem, was sie in der Philosophie Hegels finden. Nicht nur tadelt der Eine, was der Andere lobt, sondern was der Eine darin vermißt, findet der Andere darin, und was das schlimmste ist, das ausgesprochene Lob kann man oft nicht einmal annehmen, sondern muß dagegen wie gegen den derbsten Vorwurf protestiren.

Wir sind weit davon entfernt, etwa allen Gegnern der Hegelschen Philosophie Oberflächlichkeit und leichtfertige Unwissenschaftlichkeit vorzuwerfen, sondern das Streben Vieler verdient wegen seines lebendigen Ernstes die vollste Anerkennung. Allein neben diesem wahrhaften Interesse für die Sache findet sich im philosophischen Treiben der Gegenwart auch Eitelkeit und Flachheit im vollen Maaße. Wahrhaft unbegreiflich ist der Leichtsinn, mit welchem Mancher abzuurtheilen wagt über Sachen, von denen er augenscheinlich nicht das Geringste versteht; wahrhaft unbegreiflich die Oberflächlichkeit, mit welcher die höchsten Probleme der Wissenschaft bisweilen gehandhabt werden, die tiefsten gehaltvollsten Werke bekrittelt und wie eine Stadtneuigkeit beschwatzt,

und mit welcher Dreistigkeit man bereit ist, das mit reiner Absicht Begonnene und mit aufopferndem Ernst Vollbrachte durch Unterschiebung egoistischer Motive zu verdächtigen und zu besudeln. Daß es zu keiner Zeit anders gewesen, ist ein schlechter Trost, der fast wie das Privilegium aussieht, daß es mit vollem Recht so seyn könne; aber es knüpft sich hieran zugleich ein besserer Trost, nämlich die Gewißheit, daß die Wahrheit, wie immer, sich im Kampfe bewähren und durch alle Unwahrheit hindurcharbeiten muß und wird.

Indem wir hierzu das Unsrige beizutragen gedenken, sind wir jedoch nicht gesonnen, alle Anklagen, die gegen die Hegelsche Philosophie ausgesprochen sind, etwa der Reihe nach durchzunehmen. Wie widrig einerseits dieß Geschäft wäre, so hat auch die Erfahrung schon genugsam gelehrt, wie wenig hiermit im Ganzen gewonnen wird, und das Mißlingen dieses Versuchs liegt vorzugsweise darin, daß wie jene Anklagen zum großen Theil aus totaler Unkenntniß der Philosophie herrühren, sie sich jeder wissenschaftlichen Betrachtung geradezu entziehen. Denjenigen, von welchen solche absurde Anklagen ausgehen, ist meist wenig um weitere philosophische Erkenntniß zu thun, und Denjenigen, welche nicht die Philosophie, sondern die Anklagen gegen dieselbe studiren, und bei denen diese als Vorurtheile festen Fuß fassen, ist wissenschaftlich sehr schwer anzukommen. Jedoch haben sich die Einwürfe gegen die Hegelsche Philosophie mit der Zeit in wenige Hauptpunkte concentrirt — eine nähere Betrachtung dieser scheint uns Bedürfniß. Ferner aber liegen uns jetzt mehrere systematische Ausführungen von denen vor, welche als Gegner der Hegelschen Philosophie zugleich über dieselbe zu einer höheren Erkenntniß hinausgegangen zu seyn meinen. Wie es besonders die Einwürfe dieser Gegner sind, welche eine wissenschaftliche Beantwortung fordern und zulassen, so wird auch eine Vergleichung der von ihnen aufgestellten Principien

mit den Hegelschen die wissenschaftliche Erkenntniß zu befördern vorzugsweise geeignet seyn.

Ehe wir aber hierzu schreiten, halten wir es für zweckmäßig, Mancherlei zur Sprache zu bringen, was dazu geeignet seyn möchte, allerlei Vorurtheile fortzuschaffen, welche einem allgemeinen Verständniß der Hegelschen Philosophie, und der freudigen Besitznahme und weiteren Entwickelung eines mühsam errungenen Resultats hindernd entgegenstehen. Wenn gleich diese Vorurtheile sich zum Theil nicht direct auf die Hegelsche Philosophie beziehen, auch nicht bloß der Gegenwart angehören, sondern sich zu jeder Zeit, wenn auch unter einer andern Gestalt, wiederfinden, so kann und darf es doch die Philosophie nicht unterlassen, sie immer wieder als solche zu bezeichnen und zu bekämpfen, indem sie die freie Entwickelung der Wissenschaft nothwendig verzögern müssen. Es beziehen sich also diese vorläufigen Erörterungen mehr auf das Allgemeine der philosophischen Entwickelung, auf einzelne Erscheinungen der Gegenwart, die ihrer Bedeutsamkeit nach ins rechte Licht zu setzen sind — auf die mancherlei Schicksale, welche eine Philosophie in ihrem Lebenslaufe treffen können, und welchen denn auch die Hegelsche Philosophie nicht entgangen ist.

Erster Abschnitt.

1. Schelling. — Krug.

Der Wechsel der philosophischen Systeme durch die Geschichte der Philosophie hindurch, und der Zwiespalt der Philosophen in der Gegenwart ist für Manchen, der außerhalb der Philosophie steht, ein Stein des Anstoßes, für Manchen aber eine wahrhafte Delicatesse, welche er jedem Philosophen sogleich vorzusetzen bereit ist. Zeigt nicht der ewige Wechsel, der fortdauernde Zwiespalt mit der größten Klarheit, daß es mit der Philosophie nichts ist? Und wie sticht dieser Wirrwarr des Zweifels und des Streites von der Ruhe und Gewißheit ab, welche der genießt, welcher sich vor der Einseitigkeit der Schulweisheit bewahrt und sich die Gesundheit seiner Vernunft und seines Urtheils zu erhalten weiß! — So sprechen besonders diejenigen, welche — vor den Bäumen den Wald nicht sehen, und von der Philosophie nicht viel mehr wissen, als daß sie existirt; dann aber auch die, welche die Philosophie immer nur als die Sache und Meinung eines Einzelnen betrachten und nicht im Stande sind, dieselbe als wesentliches Moment in der Totalität des Geistes anzuschauen. Wir meinen, daß der Begriff der Geschichte, wie ihn zu fassen dem philosophischen Denken gelungen, vorzugsweise als ein glücklicher Fund zu betrachten ist, der nicht nur der wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte eine neue Gestalt geben muß, wie er dieß zum Theil schon gethan hat, sondern auch eine sinnige Auffassung der Vergangenheit und Gegenwart weiter als es wohl früher der Fall war, über die Grenzen der Wissenschaft hinaus verbreiten wird. Damit aber ist auch der Anstoß überwunden, den das außerphilosophische Bewußtseyn an dem Wechsel der

Systeme oben an der Geschichte der Philosophie überhaupt nimmt, indem dieser Wechsel dann nicht mehr der Beweis der Nichtigkeit des Denkens ist, sondern vielmehr ein sicherer vernünftiger Fortschritt des lebendigen sich entwickelnden Geistes, der auf jedem Standpunkte seinen Inhalt durch alle Sphären und Formen hin ausbreitet und auseinanderlegt. Was die Verächter der Philosophie aber stolz macht und wodurch sie sich über die vielen Philosophien, welche nur Einseitigkeiten seyn sollen, erhaben meinen, ist meist Bewußtlosigkeit über sich selbst, in der sie wähnen, daß der Geist nicht mehr in sich enthalte, als die abstracten Allgemeinheiten und Trivialitäten, welche sie als unumstößliche Wahrheit der Bestimmtheit und Besonderung der philosophischen Erkenntniß gegenüber stellen; es ist die Täuschung, als könne der Geist sich befriedigen oder als wäre er überhaupt noch Geist, wenn die Fülle seiner Innerlichkeit nicht concreter und inhaltsvoller wäre, als die ausgesprochenen und im Bewußtseyn bereitliegenden allgemeinen Wahrheiten, welche nur wegen ihrer Inhaltslosigkeit eine allgemeine und ewige Philosophie zu seyn scheinen, und in dieser Allgemeinheit auch wohl als die Glaubensartikel einer Weltreligion genommen werden, welche über die bestimmten und endlichen Religionen erhaben seyn soll, in Wahrheit aber nur ein todter Leichnam ist, nur die abstracte Vorstellung, gegen welche auch die niedrigste Volksreligion mehr Wahrheit und Wirklichkeit enthält. Wie in dieser Täuschung die Bestimmtheit und Besonderung des Inhalts in der Unmittelbarkeit des Geistes verborgen bleibt, so ist gerade das Wesen der Philosophie, weder bei der Unmittelbarkeit, noch bei der abstracten Allgemeinheit der Vorstellung stehen zu bleiben, sondern den unendlichen Inhalt des Geistes aus der Innerlichkeit und substantiellen Verborgenheit seinem ganzen Reichthume nach in das Selbstbewußtseyn heraufzubringen.

Wer die Geschichte der Philosophie als die Entwickelung

des denkenden Geistes, als das zeitliche Sichbewußtwerden desselben über seinen Inhalt faßt, wird sich auch nicht über die besonders in der neuern Zeit hervorstechende Erscheinung wundern, daß es gerade die eifrigsten Schüler und Anhänger der Lehrer und Meister sind, welche die Erkenntniß zu einem höhern Standpunkte fortführen, und somit als Gegner ihres Lehrers auftreten. Zu einem weiteren Fortschritt gehört vor Allem die vollständige Besitznahme des schon errungenen Resultats, denn dieß ist der Kern, aus welchem die weitere Entwickelung hervorwächst, und die wahrhafte Widerlegung ist selbst weiter nichts, als die wirkliche Entfaltung. Auffallender könnte ein anderes Factum scheinen, welches die schnelle Entwickelung der neueren Philosophie der Erfahrung darbietet, daß nämlich der Meister das System seines Schülers nicht als einen Fortschritt anerkennt, sondern sich vielmehr dagegen erklärt. Das Lob, das er früher über seinen Schüler aussprach, wird zurückgenommen, und der Tadel sieht nicht gerade aus wie ein Segen, mit welchem ein Vater seinen Sohn in die Welt entläßt. Es ist bekannt, daß Kant gegen Fichte das Sprichwort anwandte: Gott schütze uns vor unseren Freunden, vor unseren Feinden können wir uns selbst wohl in Acht nehmen, und daß er sogar von „tölpelhaften Leuten" ein Wort fallen ließ. Wenn es überhaupt um das in Achtnehmen zu thun ist, so möchten jene Worte in dieser Sphäre allerdings ihre volle Geltung behaupten. Wenn Gott hier seinen Schutz versagt, ist die Feindschaft göttliche Schickung, keine äußere und subjective Kritik und Polemik, sondern das Weltgericht der Geschichte selbst, gegen welches das einzelne Individuum sich vergebens auflehnt.

So hat denn auch Schelling das System seines Schülers durchaus verworfen, und wie von der alten „kordalen" Freundschaft nicht gar viel in der Erinnerung zurückgeblieben zu seyn scheint, so war auch die früher belobte wissenschaftliche Tüchtig-

keit des Schülers nur ein Irrthum. So lange der Schüler nur einen „Commentar" zu den Worten des Meisters gab, hatte es das Ansehen, als hätte er ihn in Wahrheit begriffen, aber zu einer selbstständigen Arbeit zeigt er sich nun durchaus unreif und unfähig. Er hat nicht — „als Begeisterter fortgedichtet an dem ewigen Gedicht", sondern hat den lebendigen Inhalt des Systemes seines Meisters zur todten Form verknöchert; diese Umwandlung ist nur von „dürftigen" Köpfen mit Recht bewundert, und der Kopf, aus dem sie entsprang, ist wohl der dürftigste von allen. Der Schüler ist nur ein „Spätergekommener", dieß einfache Abstractum, und sein System steht mit dem des Meisters nur in dem äußeren Verhältnisse der Zeit, und die Zeitlichkeit und Endlichkeit ist ihm auch aufgedrückt — die „Episode" wird bald vergessen werden, und man kann sie nur dazu gebrauchen, aus ihrer Schaalheit und Dürftigkeit Nutzanwendungen zu ziehen.

Allerdings möchte man meinen, daß der Meister ohne Zweifel über die Leistungen des Schülers vor allen den competentesten Richter abgeben müßte. Indem er nämlich, wie kein Anderer, den Kern kennt, aus welchem die neue Lehre hervorging, müßte man ihm zunächst die Fähigkeit zugestehen, das neue System seiner wahren Bedeutung nach aufzufassen und zu begreifen, und enthält es wirklich das, was es verspricht, nämlich ein höheres Bewußtseyn der Wahrheit, so sollte man meinen, wäre der Meister, der ja auch sein Leben der Erkenntniß der Wahrheit geweiht hat, vor Allen der erste, der sich zur neuen Lehre bekennen würde. Spricht er dagegen seine Mißbilligung aus; so scheint der Stab über die neue Weisheit gebrochen. — Allein wollten wir hier dem Richterspruche des Meisters eine unbedingte Autorität zugestehen, sicherlich wäre die Entwickelung der Philosophie mit einem Male gehemmt. Allerdings wird das Urtheil des Meisters über seinen Schüler

immer von hohem Interesse seyn und bleiben, wird in der Geschichte mit seinem Systeme zugleich aufbewahrt werden, und auch in seiner Kürze durch Schärfe und Bestimmtheit vor aller weitschweifigen Polemik hervorstechen. Und wenn sonst über das αὐτὸς ἔφα gewaltig gespottet wird, so wird man doch in diesem Falle auf die Autorität einen sehr hohen Werth legen. Gegner der neuen Lehre allerlei Art, die auch nur dieß mit dem Meister gemein haben, daß sie Gegner des Einen sind, werden sich, wenn auch nur äußerlich, diesem Urtheile anschließen, und nicht ermangeln, es zu wiederholen, und darauf aufmerksam zu machen, dasselbe wegen seiner schlagenden und treffenden Gewichtigkeit anzupreisen, und ihre vollkommene Einmüthigkeit auszusprechen.

Jedoch für die Sache selbst liegt in dem mißbilligenden Urtheile des Meisters über seinen Schüler zunächst weiter nichts, als daß die Systeme Beider wirklich verschieden von einander sind; der Proceß der Scheidung liegt Jedem vor Augen, und gerade da, wo die für das neue System scheinbar höchste Autorität das Verwerfungsurtheil ausspricht, ist am dringendsten auf die Sache zu verweisen und die vorurtheilsfreie Vertiefung in den Inhalt zu fordern.

Allein es ist vorauszusehen, daß dieser Forderung nicht durchweg wird Genüge gethan werden, sondern daß sich vielmehr mancherlei unwissenschaftliches Geschwätz wird vernehmen lassen, zumal wenn die Worte des Meisters zugleich den Schein einer beleidigten Eitelkeit an sich tragen. Indem jeder für die Geschichte bedeutungsvolle Philosoph immer zwei Seiten haben wird, indem er nämlich einmal an das errungene Resultat sich anschließt und somit nicht originell ist, dann aber dieß weiter führt, wodurch er originell wird, so könnte man die ganze Entwickelung der Philosophie aus der Sucht originell zu seyn, herzuleiten versuchen, wie hiervon eine Probe, besonders in Bezug auf Schelling, gegeben wird in der Schrift: Entdeckungen

über die Entdeckungen unserer neuesten Philosophen von magis amica veritas. Bremen, 1835. Das Kunststück, wodurch dies die Wissenschaft zerstörende Princip der Originellsucht als das Alles bewegende nachgewiesen wird, besteht einfach darin, daß die verschiedenen aufeinander folgenden Systeme sich so nahe wie möglich gerückt werden, der bestimmte Unterschied derselben so viel wie möglich verwischt und verflacht, so daß es nun wirklich das Aussehen hat, als würde zu diesem kleinen unbedeutenden Schritt weiter nichts erfordert, als die Sucht etwas Neues hinzuzuthun oder originell zu seyn. Und sollte sich dennengeachtet ein größerer Unterschied aufdringen, so ist dieser wohl als etwas wirklich Neues anzuerkennen, aber sogleich wieder als etwas so Bedeutungsloses und Korruptes darzustellen, und somit für keine wirkliche Sache gelten zu lassen, sondern für einen blos zufälligen subjectiven Einfall, daß doch wieder die Sucht originell zu seyn vollkommen hinreicht, diesen Einfall zu haben. So gehört die Naturphilosophie dem Schelling ganz allein an, allein „der Brunnen ist tief dunkel, und kein Mensch als Schelling sieht etwas darin.“ Also kurz nur dadurch, daß die Sache mit Gewalt verkümmert und verflüchtigt wird, gelingt es, die ganze Philosophie in Eitelkeit und Stolz zu versenken. Es ist nun leicht zu sehen, daß die bloße Sucht originell zu seyn, noch durchaus nicht zur Sache führt, die an sich philosophischen Werth hat; thut sie dieß, so war außer jenem blos Subjectiven noch etwas Anderes im Subject, nämlich außer der Sucht noch das Sehen, außer dem Wollen noch das Können, außer der Unwissenschaft noch die Wissenschaft, so daß das nur Persönliche, was nicht mit in die Sache einging, in der Wissenschaft nicht braucht besprochen zu werden. Die Wissenschaft kann nicht reiner und gerechter die bloß subjective Sucht bestrafen, als wenn sie diese ganz außer sich liegen läßt.

Eben so wenig, wie man die Entwickelung der Philosophie überhaupt aus blos subjectiven Principien herleiten kann, eben so wenig darf man in dem wegwerfenden Urtheile des Meisters weiter nichts, als Eitelkeit und Stolz sehen. Fichte nahm das strenge Urtheil des Greises nicht übel und sich selbst nicht zu Herzen, indem er meinte, daß er dieß vorausgesehen, da Kant mit seinem System so verwachsen, daß er unmöglich herauszutreten und sich herauszudenken vermöge. Hier wird also dem Meister jene Fähigkeit, über das System seines Schülers zu urtheilen, die ihm die gewöhnliche Meinung zugesteht, geradezu abgesprochen. Man wird überhaupt keinem Menschen die Fähigkeit absprechen können, ein philosophisches System seiner ganzen Bedeutung nach in sich aufzunehmen, aber wenn gleich von einer Unmöglichkeit hier nicht die Rede seyn kann, so ist doch sehr wohl zwischen Leichtigkeit und Schwierigkeit ein Unterschied zu machen. Wenn die Festigkeit und Bornirtheit der individuellen Vorstellungsweise es am schwersten macht, sich in Anderer Ansichten hineinzudenken, so hat der Meister an *seinem eigenen System* ein Vorurtheil, das die freie Aufnahme des neuen Systems erschwert. Wenn irgend Einer, so ist *er* mit der Anschauungsweise seines Systems auf das Innigste verwachsen, es ist sein Fleisch und Blut, und er ist darum gerade am wenigsten fähig, den Punkt in seinem Systeme herauszufinden, an welchen sich der *wahrhafte* Fortschritt der philosophischen Erkenntniß anknüpfen muß.

Dem Beifallsjauchzen und Anschließen an eine so gewichtige Autorität, dem Anerkennen, daß das beiläufige Urtheil eine schlagende Kraft und Gewalt habe, hätten wir also vorläufig die andere Auffassungsweise gegenüber zu stellen, daß sich im Urtheile des Meisters darstelle, *wie ein höherer Standpunct in einem niedern sich abspiegelt.*

Kommt aber zu jenem wegwerfenden Urtheile des Denkers,

der schon einmal mit unvergeßlicher Gewalt in die Entwickelung der Philosophie eingriff, die Versicherung, daß er — neben dem Systeme seines Schülers vorbei — über seine frühere philosophische Ansicht zum Theil hinausgegangen sey, und giebt er schon, wenn auch in wenigen Andeutungen, dem begierigen philosophischen Publicum einen Vorschmack von den versprochenen Herrlichkeiten, so möchte das Gerathenste seyn, die Zeit abzuwarten, und weder voreilig einzustimmen noch abzustechen. Das prophetische Reden aber, daß man die Wahrheit schon in sich verschlossen mit sich herumtrage, ist eine leichte Arbeit, und neben solcher Versicherung nimmt sich das vornehme Aburtheilen schon besser aus. Jedoch ist allerdings sehr zu wünschen, daß es bei dem bloßen Versprechen nicht lange sein Bewenden haben möge, besonders wenn sich sogleich wieder Schüler einfinden, und außerdem noch Andere, die ihre Versicherung mit dem Urtheile des Meisters übereinzustimmen, sogleich mit der Beschuldigung begleiten, daß er von seinen eignen Schülern — wahrscheinlich und hoffentlich — an diese Hoffnung allein knüpft sich die Uebereinstimmung — mißverstanden sey! Noch seltsamer freilich nimmt es sich aus, wenn Andere, noch ehe der Meister gesprochen, nach Andeutungen seiner Schüler ihm seine Philosophie nach ihrer Weise zurechtmachen, und nun die Arme ausbreiten, und ihn auf ihrem Gebiete willkommen heißen. —

Wie nun das neue System von dem ihm zunächst stehenden des Meisters abscheidet und — seinen Abschied bekommt, so trennt es sich damit auch von den anderen dem Geiste noch ferner liegenden. Diese Trennung aber hat ein anderes Ansehen. Wir charakterisiren sie durch die Erzählung eines Factums, in welchem sie sich auf die einfachste und offenbarste Weise darstellt. Zunächst wäre zu bemerken, daß ein philosophisches System, das seiner endlichen Natur nach dazu bestimmt ist,

in ein anderes überzugehen, besonders dadurch erhalten wird, daß der tiefste speculative Kern, woran sich eben das folgende System anschließt, verwischt wird; dadurch erlangt es eine unendliche Endlichkeit, und die Möglichkeit, jeder Entwickelung und jedem Fortschritte der Zeit zu trotzen und stationär zu werden. Ueber ein solches System wäre demnach mehrfach hinaus gegangen, aber dadurch wird es selbst weiter nicht berührt. Der Unterschied also der neuern Systeme ist für dieses durchaus gleichgültig; und anstatt — was am nächsten liegt — als dem „Kampfe und Kriege," der sich hieran schließt, auf den Unterschied aufmerksam gemacht und hingewiesen zu werden, sieht es vielmehr gar keinen Unterschied, und betrachtet daher den Krieg der neuesten Systeme gegen einander nothwendig als einen Vernichtungskrieg der Philosophie mit sich selbst.' Ganz natürlich präsentirt sich also der Titel: Schelling und Hegel, oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen von Professor Krug. — Nun wird allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß „man es lange Zeit dahin gestellt seyn ließ, ob und wieweit beide Männer mit einander übereinstimmten, oder im Zwiespalte begriffen wären, daß aber seit Kurzem dieser Zwiespalt nicht nur offenbar, sondern auch in wesentlichen Punkten, und in herber Manier hervorgetreten," allein anstatt hieraus sich abzunehmen, daß die Gewohnheit, schlechtweg von der neuesten Philosophie zu sprechen eine veraltete und üble Gewohnheit sey, so wird vielmehr dabei beharrt, und durch diese alte und schlechte Gewohnheit der neue Ausdruck des Vernichtungskrieges mit sich selbst gerechtfertigt. Bei diesem Vernichtungskriege hegt denn zugleich der Zuschauer die über das Elend der Gegenwart tröstende Hoffnung, daß die neueste Philosophie durch den Schaden der Selbstzerfleischung klug geworden, und zerschlagen an allen Gliedern — zu dem alten, nach so langer Zeit immer

noch nicht erhörten Synthetismus als zur ewigen Ruhe und Sicherheit sich hinwenden werde.

Der Punkt aber und der Grund, warum jene zwei Männer in den Kampf gerathen, stellt sich nun so dar: „Wenn Schelling die Voraussetzung Hegels eine Fiction nennt, so kann dieser auch dieselbe Benennung zurückgeben. Denn er kann zum Andern sagen: ist mein Um- und Zurückschlagen fingirt, so ist dein Ob- und Subjectiviren auch fingirt. Will aber der Eine behaupten, daß er nichts voraussetze, so kann dasselbe wieder der Andere behaupten; bewiesen hat eigentlich Keiner von Beiden seine Voraussetzung; es ist nur eine beliebige Annahme zum Behufe des Fortschreitens, weil Beide nicht von der Stelle kommen würden, wenn nicht der Eine sein Subject, der Andere seinen Begriff sich immerfort metamorphosiren ließe, mag man nun diese Metamorphose ein Objectiviren und Subjectiviren, oder ein Umschlagen und Zurückschlagen nennen — denn auf den Namen kommt es hier wieder nicht an, sondern auf die Sache. Diese Sache ist aber bei allem aufgewandten Scharfsinn weiter nichts als ein dialectisches Ballspiel.“ Wir sehen also, unser Zuschauer sieht hier weiter nichts als den bloßen Krieg, der Inhalt wird unter seinen Händen zu nichts, als zu einer leeren Form. Ganz natürlich, daß er sich nun darüber wundert, „daß sich beide Theile überhaupt streiten“, wir aber müssen uns wundern, daß er nicht eben durch den Streit auf andere Gedanken kommt, besonders da doch Schelling ein „ausgezeichneter Denker“ seyn soll. — Darin besteht nun eben der Hauptinhalt dieser Schrift, daß die Sache selbst gar nicht berührt, sondern nur daran herumgetappt und — leider noch mit dem Bericht einigen Stadtgeschwätzes versetzt — in eine leere Allgemeinheit verflüchtigt wird.

Aehnlich geht es in einer zweiten Schrift des Verfassers zur über das Verhältniß der Philosophie zum gesunden

Menschenverstande. Hier wird unter Anderem die früher erwähnte Schrift: über die Entdeckungen der Entdeckungen unserer neuesten Philosophen, als eine sehr interessante Schrift anempfohlen, die man ja nicht wolle ungelesen seyn lassen. Aus dieser Schrift lerne man nämlich besonders dreierlei. Erstens, „daß Hegel im Lateinischen so wenig als im Deutschen ein Meister des Styls war; denn der Verfasser führt aus der Habilitationsschrift eine ziemlich lange Stelle an, die nicht sonderlich stylisirt ist." Zweitens: „daß Hegel schon als angehender Philosoph einen großen Hang zum Imponiren durch Paradoxien hatte." Drittens: „daß Hegel sich ebenso über Schelling setzte, wie dieser über Fichte, und wie dieser über Kant. Was Wunder also, daß Jener auf einer so schwindelnden Höhe selbst vom Schwindel befallen wurde, und daher mit dem Nichts anfing und endete." Allerdings wäre zu vermuthen gewesen, daß Hegel sich unter Schelling und unter Fichte und Kant, und wo möglich — aus tiefster Bescheidenheit — unter Krug selbst gesetzt habe, damit die Geschichte der Philosophie einen glücklichen Fortgang erleide. — Jedoch von ganz besonderer Wichtigkeit ist unstreitig die zweite Entdeckung. Denn es ist mit der größten Gewißheit vorauszusehen, daß jene Paradoxiensucht des angehenden Philosophen — als Vernunftschwindsucht — bis zu seinem Ausgange hin ununterbrochen wird zugenommen haben. Damit wissen wir erst, wie es möglich war, solche Absonderlichkeiten zur Welt zu bringen, wie die Hegelsche Philosophie ist! In dieser Sucht hat sich denn Hegel auch nicht um das alte gute Sprichwort bekümmert: qui bene distinguit, bene docet, sondern hat, um stets etwas Apartes zu haben, in seine Logik die Metaphysik aufgenommen: „Hegel vermischt einmal gern, was Andere aus guten Gründen unterschieden haben; er unterscheidet nicht, wo er unterscheiden sollte, und unterscheidet, wo er nicht unterscheiden sollte." So hat er denn

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

sogar zwischen Moralität und Sittlichkeit einen Unterschied gemacht, und zwar auch auf eine so absonderliche Weise, daß „kein Mensch den philosophischen Salimathias versteht.“ Von Bachmann erfahren wir sogar, wie Hegel durch diese Paradoriensucht veranlaßt ist, seine Phänomenologie, auf die er sich fortwährend beruft, doch factisch zurückzunehmen. „Er hatte es sich nämlich in den Kopf gesetzt, die ganze Welt unbarmherzig auf die Folter der Dreiheit zu spannen;“ — mit seiner Phänomenologie aber hätte sein System vier Theile, als er daher — wahrscheinlich aus Versehen — bei dem vierten Theile angelangt war, stieß er den ersten ab, und hatte durch diese leichte Operation glücklich drei Theile, wonach sich sein Herz schon beim ersten gesehnt hätte! —

Jedoch ist dieß noch nicht die höchste Spitze der Humanität, welche sich über die Hegelsche Philosophie ausgießt. „Bevor man von dem Verhältniß gewisser Dinge, seyen es geistige oder körperliche, sprechen kann, muß man freilich schon einige Kenntniß von diesen Dingen selbst oder an und für sich, also außer jenem Verhältnisse gedacht, besitzen.“ So soll denn z. B. gesprochen werden vom Verhältniß der Philosophie zum gesunden Menschenverstande. Hier tritt der merkwürdige Fall ein, daß wenn Hegel eine Abhandlung schrieb unter dem Titel: wie der gesunde Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug, nun sich Krug selbst über das Verhältniß der Philosophie zum gesunden Menschenverstande ausläßt. Wenn Hegel Recht hat, so wäre dieß sonach eigentlich das Verhältniß des gesunden Menschenverstandes zu sich selbst; wenigstens ist vorauszusehen, daß Philosophie und gesunder Menschenverstand im besten Vernehmen mit einander stehen, und sich beide ohne Weiteres auf einander berufen können. Wenn also gesagt wird: „die Philosophie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und noch mehr dem gesunden Menschenverstande,

worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist;" so wird zunächst die Definition vom gesunden Menschenverstande damit abgefertigt: „das wird aber gewiß kein Mensch von gesundem Verstande darunter verstehen." Indem ferner hier Verstand und gesunder Menschenverstand neben einander gestellt sind, so ist es weiter nicht nöthig, sich darum zu bekümmern, wie Hegel die Bedeutung des Verstandes faßt — denn dadurch würde man auf die Sache selbst eingehen — sondern offenbar bezieht sich die Definition nicht auf den gesunden, sondern vielmehr ungesunden Menschenverstand; bei solcher Verwechslung muß man glauben, „daß ein böser Dämon den Verstand des Philosophen verwirrt habe"; diese Verwirrung aber ist zunächst nur momentan, nur „im Augenblicke des Niederschreibens", die Forderung aber, daß die Philosophie sich dem Verstande gerade entgegensetzen solle, bekundet bei dem, der eine Logik schreibt, die die Stelle der Metaphysik einnehmen soll, noch mehr; nämlich man muß vermuthen, daß sich dieser Philosoph „im reinen Denken zu sehr vertieft und verwickelt, und daß eben dadurch sein Verstand ein wenig gelitten habe." — Dagegen ist nun weiter nichts zu sagen, sondern nur dem Herrn Krug eine tiefe Reverenz zu machen, und sollte der Vorwurf der Verrücktheit etwa gegen die sonst so belobte Humanität zu verstoßen scheinen, so ist nur zu bedenken, daß dem Inhalte der Philosophie nicht die Rede ist; die Hegelsche Philosophie hat schon lange nicht angestanden, Herrn Krug das Privilegium zu ertheilen, sie nennen zu können, wie es ihm beliebt, und wird die Beschuldigung der Verrücktheit — von ihm gesprochen — mit der größten Devotion anzunehmen bereit seyn.

2. Die Schule.

Es wird aus den angeführten Gründen schwer halten, daß

sich ein philosophisches System bei den schon fertigen Philosophen Eingang verschaffe; sollten diese auch im Allgemeinen einen Fortschritt der philosophischen Erkenntniß sehr wohl zugeben, so sind sie doch nicht leicht im Stande, einen wirklichen bestimmten Fortschritt als solchen zu erkennen und ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der Geist geht seinen sicheren Schritt vorwärts, unbekümmert, ob Einzelne ihm folgen können oder nicht. Es ist daher vorzugsweise die jüngere Generation, an welche das der Zeit und dem Geiste nach jüngere System gewiesen ist; wenn diese an keinem Systeme ein Vorurtheil hat, so gilt sie freilich bei den fertigen Philosophen auch sogleich als — ohne Urtheil, — es sind obskure namenlose Leute! Aus diesen Vorurtheilsfreien und Urtheilslosen bildet sich denn eine Schule. Was heißt das? — Zu einer Schule gehört einmal, daß die Schüler nicht Anhänger des Systems sind, sondern Anhänger des Lehrers, daß sie also seine Worte auf Treu und Glauben annehmen und darauf schwören, daß sie lernen nicht etwa das System verstehen, sondern in den Formeln desselben sich bewegen und diese bestmöglichst streng und ohne Abweichung nachschwatzen. Ferner gehört dazu, daß der Lehrer nicht bloß diese Stockblindheit duldet und erträgt, sondern er muß selbst stockblind seyn, und in süßer Eitelkeit von seiner Infallibilität überzeugt, keinen Zweifel und Widerspruch dulden, sondern auf diese Ketzereien ein für alle Mal einen Bann legen. Drittens ist aber nöthig, daß der Meister öffentlich sein Lob gegen die Schüler ausspricht, und die Schüler wieder den Meister mit begeisterter Salbung loben, und unter sich selbst, sich an den Schlagwörtern erkennen, sich jubelnd empfangen und die Hände reichen und zur Theilnahme an der geoffenbarten Weisheit Glück wünschen. Endlich aber haben Meister und Schüler zusammenzutreten und allen anders Denkenden einen Kampf auf Leben und Tod anzukündigen. Jeder, der nicht die Schuluniform

trägt, ist ein Feind und der Kampf ist nicht schwer, denn die Feinde sind — a priori — insgesammt blessirt, hinkend und krank.

Es gehört weiter nichts als Oberflächlichkeit und Unverschämtheit dazu, um das Treiben der Schule in dieß alberne Marionettenspiel zu verwandeln. Man kann jeder Handlung und jedem Thun, weil es vom Subject ausgeht, auch ein rein subjectives Motiv unterschieben und es daraus erklären und herleiten. Es ist leicht gethan, die Einheit in der Sache für leere gedankenlose Nachbetung auszusprechen, die wahre Begeisterung für ein hohles Deklamiren um äußerer Vortheile willen; man kann ein einzelnes Beispiel für die Sache selbst ansehen, und nach einem einzelnen Falle das Wesen des Ganzen bestimmen. Und es gehört wahrlich wenig dazu, wenn man der Sache Gewalt angethan und sie sich nach Belieben zurechtgemacht hat, ein solch albernes Treiben zu verspotten und zu bewitzeln, denn der Spott liegt hier auf der flachen Hand. Empörend aber ist es, wenn man dem Menschen Alles eher zutraut, als wahre Liebe und Begeisterung für die Sache, und wenn man vor Allem geneigt ist, dem freien Geiste ohne Weiteres den Vorwurf der totalsten Geistlosigkeit zu machen.

Gegen die Voraussetzung eines blinden Nachbetens hat denn allerdings die Forderung der Selbstständigkeit ihre volle Geltung, aber nur wer das Wesen der Philosophie als Wissenschaft durchaus verkennt, wird meinen können, daß die Philosophie nicht wie die andern Wissenschaften gelernt werden müsse. In dieser Unkenntniß über das Wesen der Philosophie bezeichnet man auch wohl die systematische Philosophie schlechthin als Schulweisheit und stellt derselben eine höhere Philosophie gegenüber, welche den Geist nicht in die knöcherne Form des Systems einzwängt, sondern ihn frei walten und sich ergehen läßt. Dieß principlose Philosophiren, welches sich auch wohl — und nicht mit Unrecht — für die Philosophie

aller Gebildeten ausgiebt, verdient in seiner Sphäre volle Anerkennung, freilich unter der Bedingung, daß es sich nicht bloß im Allbekannten und wort- und blüthenreichen Trivialitäten umhertreibt, sondern wirklich Tiefes und Geistvolles zu sagen weiß, und nur einer pedantischen Engherzigkeit kann es einfallen, die Wahrheit nicht anders als im Systeme sehen zu wollen. Allein dieß geistreiche Philosophiren irrt sehr, wenn es höher zu stehen meint, als die Philosophie, und in dieser Meinung den tiefsten Ernst der Speculation als unnütze Schulweisheit verspottet; dieß verräth nur, daß es die Philosophie nicht kennt, und auch nicht das Bedürfniß des begreifenden Denkens an sich erfahren hat. In der Bewußtlosigkeit über seinen eigenen Standpunkt weiß dieß Philosophiren nicht, was es der wirklichen Philosophie zu verdanken, und daß es gegen eine Gestaltung der Wahrheit eifert, welche das beweist, was es selbst nur fühlt und behauptet. Wie weit auch die Philosophie davon entfernt ist zu meinen, allein im Besitze der Wahrheit zu seyn, so muß sie doch nothwendig von dem, was sich für Philosophie ausgiebt, die Form des Begriffs und des Systems fordern, und sie selbst wird, wenn sie in der Arbeit des Gedankens erstarkt sich in einer freieren Form ausspricht, mit weit tieferer Gewalt und Klarheit hervortreten, als das Denken, welches sich ohne Weiteres der Begeisterung und seinem gesunden Verstande auf gut Glück überlassen zu können meint.

Soll die Philosophie als wirkliche Wissenschaft gefördert werden, so ist vor Allem das bescheidene Aufnehmen und Reproduciren des schon erlangten Resultats nothwendig. Und von dieser Nothwendigkeit des Lernens ist nicht etwa das Genie zu entbinden. Wie dieses fast durchgängig eine ganz bestimmte Richtung hat, und in ihm unmittelbar ausgesprochen ist, daß sich nicht Alles für Einen schickt, so ist es auch eine ganz gewöhnliche Erfahrung, daß das Genie durch den Wust des ihm

umgebenden Lebens, durch die sich ihm darbietende Mannigfaltigkeit mit Gewalt durchdringt, und sich selbst aus eigenem Antriebe der Zucht des Lernens willig unterzieht. Dieser Forderung des Lernens wird dann aber wohl sogleich die andere beigefügt:

Lerne die Lehren der Schule, doch gleich der Leucothea Binde
Bist du am Ufer, so wirf sie in die Wellen zurück.

Spricht dieß ein Dichter, so muß man es gelten lassen. Er hat das durch das Studium der Philosophie Gewonnene zu einer andern Form zu verarbeiten; dieß aber macht sich bei ihm ganz von selbst. Er hat nicht nöthig, an das Fortwerfen der Lehren der Schule zu denken, und seine Dichtung ist nicht bloß ein äußerliches formelles Umsetzen, sondern sein Genius assimilirt sich den gewonnenen Gedankenreichthum und treibt von innen heraus diese Fülle zu einer freien selbstständigen Gestaltung. Spricht dieß aber ein Philosoph, oder werden wohl gar diese Worte einer polemischen Schrift gegen ein philosophisches System als Motto vorangesetzt, so bekommen sie eine Bedeutung, welche dem Begriffe der Philosophie schnurstracks entgegenläuft. Denn dann bedeuten sie entweder, daß nicht nur ein bestimmtes System, sondern die Speculation überhaupt ein leerer Gedankenkram ist, oder sie sprechen die Forderung aus, daß ein Philosoph nothwendig originell seyn, sein eignes System haben und sobald wie möglich darangehen soll, sich dieses zu machen. Wie leicht zu sehen ist, sind wir da nicht mehr im Dienste der Wahrheit, wo es doch gleichgültig seyn kann, ob man diese von Andern aufnimmt oder selbstständig producirt, sondern wir sind im Dienste der pursten Eitelkeit, der pursten Selbstsucht. Der Dichter gelangt durch das Fortwerfen der Lehren der Schule in sein heimathliches Land der Poesie, der Philosoph aber legt in diesen Worten das Bekenntniß ab, daß er in der Zucht des Lernens das tiefe Meer glücklich durchschwommen habe und nun an eine seichte Stelle gelangt sey, wo sein eignes Vaterland anfängt. Die

Forderung der Selbstständigkeit verliert alle wahre Bedeutung, wenn sie sich zur Forderung der Originalität übertreibt. Denn es ist leicht zu sehen, daß die Originalität an sich nur eine leere Form ist, die allen möglichen Inhalt in sich aufnehmen kann; ist der Inhalt der Originalität bedeutungslos, so mag man immerhin kein Schüler eines Meisters seyn, man ist, wie Göthe sagt, ein Narr auf seine eigene Faust. Zu der Bedeutungslosigkeit der Sache kommt dann nur noch die Eitelkeit der Person, etwas ganz Absonderliches durch sich selbst gefunden zu haben. Die Forderung der Originalität macht die Philosophie zur subjectiven Meinung des einzelnen Individuums. Indem Jeder lernt, um nur fortzuwerfen, treibt Jeder für sich ein besonderes Geschäft; die Wahrheit als der allgemeine Inhalt jedes Bewußtseyns ist dann ein ganz leeres Wort, und nicht nur das Fleisch, sondern der Geist selbst ist durch und durch Egoist und die Zersplitterung in lauter inhaltlose Punkte sein Wesen und seine Bestimmung. —

Noch von einer andern Seite her und aus andern Gründen erklärt man sich gegen die Schule; nämlich man will nicht nur nicht Schüler seyn, sondern auch nicht Stifter und Lehrer einer Schule. Fichte der Jüngere bevorwortet sogleich bei der Ankündigung seines neuen Systems, daß es ihm nicht einfalle, dadurch auch eine neue Schule stiften zu wollen, sondern daß er sich diese Art Anhang geradezu verbitte. Hiermit scheint nun allerdings das folgende Geständniß im Widerspruch, daß er demungeachtet, wie jede philosophische Darstellung, zugleich den Zweck habe, den Leser zum Verständniß zu zwingen, und ihn für jetzt wenigstens zu seinem Anhänger zu machen. Letzteres scheint auch christliche Pflicht und Schuldigkeit, wenn man sein System für das einzig mögliche und gültige in gegenwärtiger Zeit hält, wenn man dieß System ankündigt „als das Resultat und deßhalb zugleich als die Vermittelung der bisher isolirt

ausgebildeten, damit aber entgegengesetzten Standpunkte der Speculation"; wenn man zur Kritik auffordert, aber zugleich zu bedenken giebt, daß wenn die gänzliche Unfruchtbarkeit unserer bisherigen Kritik ihren Grund darin habe, daß man gewöhnlich von einem bestimmten Standpunkte aus beurtheile, eine solche Kritik bei dem neuen Systeme ein völlig widersprechendes Verhältniß hervorbringen würde, „weil jeder der möglichen philosophischen Standpunkte in unserer Entwickelung des Bewußtseyns selbst vorkommt und nach seiner eigenthümlichen Bedeutung anerkannt und verstanden wird, bei solcher Beurtheilung würde daher eigentlich nur ein Theil des allgemeinen Geisterſystems sich feindlich gegen sein Ganzes wenden, in welchem er selbst friedlich umfaßt ist und sogar gerechtfertigt erscheint" — wer sollte nicht von ganzem Herzen wünschen, daß Jeder an dieser Wahrheit Theil nehme? Jedoch weiß man mit diesen hohen Versprechungen und Ankündigungen die weitere Behauptung wieder nicht recht zu vereinigen, daß „es sich mit der Zeit wohl bewähren könnte, wie gerade ein freies Geltenlassen und Anerkennen eines jeden Bildungsstandpunktes in seiner Sphäre, wie Einsicht über die eigenthümliche Berechtigung eines jeden, damit aber die höchste Ruhe und Partheilosigkeit die reifste Frucht der wissenschaftlichen Gesinnung sey, zu der die neue Philosophie heranbilde." Man sollte vielmehr meinen, es würde bei solcher Bewandtniß der Sache vor Allem darauf ankommen, die verschiedenen Bildungsstufen mit sich fortzuziehen und die Particularitäten nicht für sich stehen zu lassen, sondern zu dem höchsten Standpunkte heraufzubilden. Auch ist nicht einzusehen, wie ein particulärer Standpunkt, der seine Endlichkeit einsieht, doch bei dieser Bornirtheit ganz neidlos stehen bleiben könne, und wie er seine Verhärtung so weit treiben sollte, daß er durch das Bewußtseyn nur ein Moment zu seyn, über sich hinausgeht, aber doch nur Moment bleibt und sich damit beruhigt, daß er sich

als „befaßt und getragen in der Unendlichkeit des Geisterlebens“ weiß. Wenn es sich auch von selbst versteht, daß man „die Particularitäten nur bekämpft, insofern sie sich zum Universellen hervordrängen wollen“, so ist doch vorauszusehen, daß ein solcher particulärer Standpunct dieß immer thun wird, und es ist wirklich das Wenigste, was man von ihm verlangen kann, daß er entweder überzeugt ist, wenn auch in aller Bescheidenheit, den zeitlich höchsten Standpunct der philosophischen Erkenntniß zu besitzen, oder in die Schule zu gehen. Jenes Geltenlassen der verschiedenen philosophischen Bildungsstandpunkte bedeutet mit andern Worten so viel: Ich bin die Totalität des Organismus, ihr andern bestehenden Systeme seit meine Glieder; wie kann es dem Fuße oder dem Magen einfallen, die Seele des Ganzen seyn zu wollen? Vielmehr muß jedes Glied wissen, daß es nur ein Glied ist, aber durch dieß Bewußtseyn seiner nicht aufhören, ein Glied zu seyn, sondern, wie sich ihm gebührt, dem Organismus sich unterwerfen, damit es sich und den ganzen Organismus nicht krank mache. Das ist diese idyllische Parteilosigkeit! Obwohl allerdings die Seele nicht gerade neidisch seyn mag auf die Glieder, so ist doch den denkenden Gliedern nicht gerade der Wunsch zu verargen, nicht Glied, sondern selbst Seele seyn zu wollen; und so wenig es zu verwundern ist, wenn diese denkenden Glieder sich dieses parteilose Einrangiren schlechterdings nicht gefallen lassen wollen, so ist doch auch wohl einzusehen, wie andere, schon mit der Existenz zufrieden, und ohne weiter zu fragen, als welches Glied sie denn fungiren müssen, diese scheinbar ungewöhnliche und unerhörte Neidlosigkeit hoch anrühmen können. — Wenn ein Philosoph sein System ankündigt mit der Ueberzeugung, die Wahrheit zu wissen, so wird kein Mensch ihm dieß verargen — ohne dieß Bewußtseyn könnte er schweigen — aber, er irrt sehr, wenn er es irgend einem Philosophen, der wirklich eine Schule gehabt hat, zutraut,

daß ihm nur darum zu thun gewesen sey, sich einen nachsprechenden Anhang zusammen zu lesen. Die Liebe zur Wahrheit ist so alt, wie die ewige Jugend des Geistes, und ein solches Chor geistloser Sklaven hat es in der Wissenschaft des freien Denkens nie und nimmer gegeben. —

Wir haben dagegen die philosophische Schule als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Philosophie anzuerkennen. Wäre die Philosophie, wie sie zunächst ein einsames Geschäft des einzelnen Individuums ist, weiter nichts als die Meinung eines Einzelnen, so könnte man allerdings fordern, daß jeder Philosoph eine solche Meinung für sich haben solle; daran könnte sich aber sogleich die andere Forderung anschließen, daß er diese Meinung für sich behalten und die Anderen die auch eine solche hätten, oder sie bald erwerben könnten, nicht weiter damit incommodiren möchte. Ist aber die Philosophie mehr als nur ein subjectiver Einfall, nimmt sie Theil an der Entwickelung des allgemeinen Weltgeistes, und wollen wir den Begriff der Geschichte der Philosophie nicht wieder zu der Trivialität verflachen, daß in allen philosophischen Systemen doch etwas Wahres sey — so wachsen die philosophischen Systeme auch nicht wie Pilze aus der Erde auf, sondern jedes neue System fordert die Erfüllung der Zeit, und nicht Jeden kann das Glück treffen, der vom Weltgeist Auserwählte zu seyn, die philosophische Erkenntniß in wesentlichen Punkten weiter zu führen, und einen neuen höheren Standpunkt des Wissens zu erreichen. Tritt aber ein Philosoph mit dem Bewußtseyn auf, einen solchen wirklich errungen zu haben, so knüpft sich nothwendig an dieß Bewußtseyn sogleich die Forderung, daß sich Andere an ihn anschließen, und zwar nicht an ihn als das einzelne Individuum, sondern vielmehr an die Sache, in welcher als der Wahrheit die Besonderheit des Individuums aufgehoben ist. Und zwar ist die Sache ein ganz bestimmter Inhalt, und

das Anschließen an dieselbe hat nicht die leere Bedeutung, daß Andere nur mitphilosophiren, zur Erkenntniß der Wahrheit auch das Ihrige beitragen; ebensowenig wie einem Philosophen einfallen kann, durch sein System weiter nichts als anregen zu wollen, sondern er giebt vielmehr ein positives Resultat — dieß behauptet er als die Wahrheit, und nicht bloß, daß es mit der Philosophie im Allgemeinen eine schöne Sache ist. Es wird Keinem in den Sinn kommen, einem Andern eine Ansicht aufzudringen zu wollen, aber geht die Toleranz einer bestimmten Philosophie dazu fort, andere philosophische Standpunkte als gleich wahr neben sich anzuerkennen, so verflüchtigt sich die Wissenschaft, die nothwendig einen positiven Inhalt hat, zu einem formellen Philosophiren.

Die Vermittelung der verschiedenen Gegensätze und Partheien ist ein vielbesprochenes Thema. Die Hauptsache ist, daß die Einheit, zu welcher die Gegensätze sich aufheben sollen, eine wirklich höhere seyn muß. Wer also die Partheien vermitteln will, muß im Besitz dieser höheren Einheit seyn, sonst ist diese Versöhnung weiter nichts als eine Abstumpfung und Verflachung der Gegensätze, die so weit von einer wahrhaften Versöhnung entfernt ist, daß sie nicht einmal den Namen einer Parthei verdient. Die Parthei hat, wenn sie überhaupt der Erwähnung und Berücksichtigung werth ist, an dem bestimmten Inhalte ihre Wahrheit, während jene farblose Verflachung die Entleerung alles Inhalts ist, die Furcht vor der Tiefe und das Schwanken der Partheilosigkeit. Die Parthei hat wesentlich an einer andern ihren Gegensatz, und nicht in der Verflachung, sondern im Heraustreiben zum Extreme macht sie selbst die Erfahrung ihrer Einseitigkeit, welches die nothwendige Voraussetzung der Versöhnung ist. Diese aber hat den Gegensatz nicht außer sich, und ist auch nicht etwa die ursprüngliche Einheit, indem diese nicht über den Gegensatz hinaus, sondern vielmehr

mehr der Keim des Gegensatzes selbst ist. So vergeblich es darum ist, die Gegensätze auf die ursprüngliche Einheit zurückführen zu wollen, so ist die Erinnerung an diese nur die thatlose Trauer über die Gegenwart und das Mißtrauen gegen die freie Entwickelung des Geistes, dessen Wesen es ist, nicht bei der Ursprünglichkeit oder Unmittelbarkeit stehen zu bleiben, sondern diese selbst aufzuheben und durch die Tiefe des Gegensatzes hindurch zu immer höherer Erkenntniß seiner selbst zu gelangen. So richtig aber ferner der Begriff der Versöhnung dahin bestimmt wird, daß die Partheien und Gegensätze in ihr zu Momenten werden, so wird doch diese Auffassung sogleich wieder unwahr, wenn man die Momente in ihrer Besonderung und losgerissen vom Ganzen d. h. als Partheien aufbewahrt wissen will. Die Parthei hat im Bestehen nothwendig die Meinung nicht Parthei, sondern ihrem Wesen nach das Ganze zu seyn, und mit dem Bewußtseyn ihrer Einseitigkeit und dem Geständniß, daß sie Parthei sey, verliert sie so sehr das Recht als solche zu bestehen, wie sie damit schon zur Besitznahme des Ganzen fortschreitet. — Die Philosophie ist im Bewußtseyn, einseitig verfolgte Principien in sich zu vereinigen, eben so sehr entfernt von dem fanatischen Eifer einer Parthei, indem sie jeden Standpunkt in seiner Sphäre zu würdigen versteht, als von dem oft für ehrwürdige Humanität gehaltenen Bestreben, die Gegensätze durch den liebevollen Rath der Verflachung zur scheinbaren Versöhnung einzuschläfern. —

Gegen die Allgemeinheit der Sache hat der Einzelne seine besonderen Interessen aufzugeben, und ohne Vorurtheil und voreiliges Aburtheilen, ohne Eitelkeit und Selbstsucht sich darin zu versenken. Findet er in dem ihm gebotenen fertigen Resultate seine Befriedigung, so ist er allerdings in dem gewöhnlichen Sinne kein Selbstdenker d. h. nicht originell, aber darum hat er nicht etwa zugleich seine Selbstständigkeit verloren.

Vielmehr hat er, indem er die Sache durch sein Denken, welches wesentlich freie Thätigkeit ist, in Besitz genommen hat, erst damit seine wirkliche Selbstständigkeit erreicht, er hat die abstracte Freiheit des Selbst durch die Sache zur wirklichen erhoben. Es wird sicherlich jetzt Keinem einfallen, eine philosophische Ansicht durch Berufung auf irgend eine Autorität für begründet zu halten, doch hört Mancher nicht auf, das αὐτὸς ἔφα mit langweiligem Spott zu überhäufen, und dabei die Bedeutung dieses Ausspruchs ganz und gar zu verkennen. Für die Schüler werden die Worte des Meisters immer eine gewichtige Autorität seyn, und es wird Jeder beim Studium der Philosophie die Erfahrung gemacht haben, daß sich der Zweifel gegen dieselbe gar bald aufdringt, und daß man eine solche Abweichung, wenn auch in Nebensachen, gar sehr bereit ist, hoch anzuschlagen, aber daß man auch oft genug bei ernstem Nachdenken auf die Lehre des Meisters zurückzugehen gezwungen wird. Solche Erfahrungen können Einen wohl klug machen, und die falsche Sucht nach Originalität in die Schranken der Bescheidenheit zurückweisen. Die Willkühr des Denkers braucht nicht viel geboten und gefordert zu werden, sie ist eine leichte Sache und schon im Beginnen des Philosophirens da; vielmehr bedarf das Denken des Gebotes der Bescheidenheit und des ernsten Selbstvergessens, welches im αὐτὸς ἔφα ausgesprochen ist.

Indem aber die Philosophie ihrem ganzen Wesen nach productiv ist, so treibt die durch die Zucht des Lernens und durch die Besitznahme der Sache errungene Selbstständigkeit nothwendig über die Reproduction des Gegebenen hinaus. Man kann so allerdings sagen, daß jeder wahre Schüler darauf bedacht sey, über das System seines Meisters hinaus zu gehen; allein dieß ist kein äußerlicher Vorsatz, der ohne Weiteres mit dem Fortwerfen der Lehren der Schule beginnen könnte, sondern fällt mit dem freien Besitz der Sache zusammen. Die erste

Aufgabe aber, die sich den Schülern ganz von selbst stellt, besteht darin, das System des Meisters in alle Seiten hin aus einander zu legen, und durch die verschiedensten Sphären der Wissenschaft hindurch zu führen.

Je concreter und intensiver die philosophische Erkenntniß ist, desto mehr kann und muß sie sich auch ausbreiten und alle angrenzenden Gebiete überwältigen. Wenn die sogenannten positiven Wissenschaften fast durchgängig dieses Eindringen der Philosophie in sie sich a priori verbitten, so thun sie darin insofern Recht, als sie nur eine äußere Anwendung der Philosophie auf einen positiv gegeben Stoff im Sinne haben; und sie haben in dieser Abneigung gegen alle philosophische Behandlung die Erfahrung für sich, daß darin allerdings mancherlei Unfug getrieben ist, indem die Philosophie oft genug ohne durchgreifende und bis ins Detail sich erstreckende Kenntniß des empirischen Inhalts durch Anlegung von wenigen dürftigen Kategorien die Aufgabe gelöst zu haben meinte. Dergleichen verunglückte Unternehmungen rühren theils von dem dürftigen Standpunkte der Philosophie selbst, theils von der Schwäche des Subjects her, geben aber den positiven Wissenschaften immer einige schlagende Beispiele und Leckerbissen an die Hand, an welchen sie dann das Wesen der Philosophie als einer kenntnißlosen Gedankenspielerei sehr handgreiflich zu demonstriren verstehen. Oft rührt aber der Vorwurf, daß der positive Inhalt durch die philosophische Behandlung nicht gewonnen habe, nur daher, daß man nur den empirischen Inhalt sieht und heraussucht, weil man ihn schon kennt, und seine Form und sein Durchdrungenseyn vom Gedanken übersieht, oder vielmehr nichts darin findet, weil, um etwas darin zu finden, man nothwendig zum philosophischen Denken fortgehen muß; beruhigt man sich mit der einfachen Aufstellung von empirischen Thatsachen und fühlt somit gar nicht das Bedürfniß einer höheren Erkennt-

niß, so erscheint die Philosophie ganz natürlich als eine unnütze nichtssagende Zuthat. Wie man keinem Menschen etwas mathematisch beweisen kann, ohne ihn zugleich von der Mathematik, wenn auch noch so wenig, zu lehren, so kann eine philosophische Begründung nicht ohne philosophisches Denken erkannt und anerkannt werden. So unmöglich aber die Wissenschaft bei den bloßen Thatsachen stehen bleiben kann, so ist es eine ganz gewöhnliche Täuschung der positiven Wissenschaft, wenn sie sich von aller subjectiven Zuthat rein zu erhalten meint; in dieser Meinung hütet sie sich allerdings vor aller Metaphysik und vor dem philosophischen Denken, aber bedient sich selbst, ohne es zu wissen, und ohne weitere Kritik mancherlei Kategorien, und wird so oft von der schlechtesten Metaphysik auf die seltsamste Weise gemißhandelt. Die Wissenschaft kommt nur durch das Denken zu Stande, und die sinnige Anschauung und Genialität, welche ohne philosophische Basis über den todten Stoff der Gelehrsamkeit hinausgeht und ihn belebt, bleibt der subjectiven Laune und Willkühr und dem Zufalle der Stimmung nur zu sehr unterworfen.

Wenn man die Arbeiten der Schüler sogleich an der Terminologie des Meisters erkennt, so thut man doch sehr unrecht, wenn man ihnen dies Anschließen an die Terminologie sogleich zum Vorwurfe macht. Hieraus wenigstens darf man durchaus nicht schließen wollen, daß sie das System des Lehrers etwa nur äußerlich aufgenommen haben. Je weniger die Terminologie einer Philosophie willkührlich und je mehr sie aus der Sache hervorgegangen ist, desto mehr wird sich der Inhalt mit der Form und in der ihm gemäßen Form aufdringen. Verwirft man überhaupt Alles, was man Terminologie nennt und meint man, daß die Schwierigkeit der Philosophie nur in der äußern Form und Darstellung derselben ihren Grund habe, oder hält man diese ihre Form überhaupt für eine inhaltslose

Spielerei, und trägt es so ohne weiteres dem Philosophen zu, daß er, obwohl er eigentlich dem Inhalte nach nichts besonderes zu sagen habe, sich doch durch die Spielerei mit der Form wenigstens den Anschein davon geben wolle, nun so fällt natürlich dieser Vorwurf gegen die Philosophen überhaupt auf die Schüler zurück, und verdoppelt sich hier, weil der Schüler in der Annahme einer inhaltsleeren Form nothwendig nur leere Nachäfferei treibt, und in einer inhaltsleeren Spielerei originell zu seyn, doch das Geringste zu seyn scheint, was man fordern kann. Auch mag sich allerdings der Mangel an eigenthümlicher Kraft und die Unsicherheit des Denkens mit ängstlicher Sorgsamkeit hinter ein pedantisches Festhalten der Form flüchten, d. h. wer sich einen Schüler eines Meisters nennt, ist durch diesen Namen, den er sich beilegt, noch kein würdiger Schüler, und daraus, daß Jemand in die Schule gegangen ist, folgt nicht nothwendig, daß er auch etwas Tüchtiges gelernt hat. Sehr natürlich können sich unter den Schülern auch manche Unwürdige finden, die sich der Sache nur äußerlich anschließen und die in dem Bestreben, dieß vor Andern zu verdecken, zu allerlei Extremen fortgeführt werden, welche bis zur lächerlichen Karrikatur sich steigern können; und man wird es Keinem verargen, der dieß, wenn die Sache zur Sprache kommt, offen heraus sagt, und allen Ernst und Spott, der ihm zu Gebote steht, aufbietet, um diesem des Meisters und der Philosophie überhaupt unwürdigen Beiwerk Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Allein diese Auswüchse als das Wesen der Sache betrachten und diese durch jene verdächtigen zu wollen, ist unverzeihliche Oberflächlichkeit, und zugleich ein abgebrauchter Kunstgriff, kräftige Gegner auf unwissenschaftliche Weise von sich abzuhalten, und gegen eine gründliche Beurtheilung seiner gewaltigen Originalität doch eine kleine Hülfe zu verschaffen.

3. Die Polemik.

Die Polemik ist ein nothwendiges Moment in der philosophischen Entwickelung und wird mit dieser bestehen und aufhören. Gleichviel nun zunächst wie mannigfach sich die Gegensätze und ihr Verhältniß zu einander gestalten können, so liegt schon darin, daß die Polemik der Entwickelung der Wissenschaft angehört, unmittelbar die Forderung, daß sie im Dienste der Wissenschaft geführt werde und daß sie also, ohne fremdartiges Interesse, sich einzig und allein an die Sache zu halten habe. Es scheint so, als bedürfe es weiter keines Wortes, welche äußere Form die Polemik anzunehmen habe: die Form der Wissenschaft, welche sich in die Sache versenkt, wäre die ihr einzig gemäße Form, und sich an die Sache zu halten, um die es sich handelt, die einfache, Alles umfassende Anforderung. Jedoch so oft auch diese Anforderung ausgesprochen und eingeschärft wird, so kommt doch ganz gewöhnlich die Klage hinterher, daß man ihr, besonders zur jetzigen Zeit, doch gar selten Genüge leiste. Es dringt sich damit von selbst auf, auch einmal die äußere Form der Kritik und Polemik kurz in Betrachtung zu ziehen.

Zunächst könnte es allerdings auffallend scheinen, daß in einer polemischen Schrift fast durchgängig voran die Versicherung gegeben wird, daß es dem Verfasser einzig und allein um die Sache zu thun sey. Dieß versteht sich hoffentlich so sehr von selbst, daß man jene Versicherung gewiß Jedem gern schenken möchte, ja daß sogar dieses Versichern des sich von selbst Verstehenden unwillkürlich zur Vermuthung des Gegentheils auffordert. Außerdem wird jener Versicherung, daß man im Dienste der Wahrheit stehe, und aus Liebe zu ihr handele und kämpfe, auch wohl die Bemerkung beigefügt, daß es gewisse Gesetze des Anstandes gebe, der Humanität, die jeder Gebildete des neunzehnten Jahrhunderts für heilig achten müsse. Dabei aber liegt

wieder die Erfahrung nicht sein, daß entweder diese Gesetze sehr vage seyn müssen, oder daß man sich eine Uebertretung derselben so sehr hoch gerade nicht anzurechnen geneigt ist; ja es wird auch wohl sogleich der Kritik eine Gegenkritik angewicht mit dem Zusatze, „daß man mit dem Maaße messen werde, womit der Gegner gemessen", d. h. wie man aus dem Erfolge sieht, daß man, sollte der Gegner etwas derb ausfallen, sogleich bereit sey, ihn an Grobheit noch zu überbieten, den humanen Ton fortzuwerfen und allenfalls den Gegner für das Tollhaus reif zu erklären. Bei diesem noch innerhalb der Humanität ausgesprochenen Vorsatze, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, kann es unmöglich mit der Hinweisung auf die Gesetze des Anstandes rechter Ernst gewesen seyn; noch viel weniger aber scheint sich die Verwandlung der Humanität in die ausgelassenste Grobheit mit der früher ausgesprochenen Ansicht zu vereinigen, daß eine solche barbarische Form, welcher sich z. B. Schelling gegen Reinhold bediente, „nicht bloß den Menschen herabsetze, sondern auch der Lehre schade, und daß diese Ausbrüche einer barbarischen Natur sogar Kants Hypothese von einem radicalen Bösen zu bestätigen scheinen" — denn von diesem Rückfall, von dieser Ueberrumpelung des besten Willens und des klarsten Bewußtseyns müßte man wenigstens auf die Existenz des persönlichen Teufels selbst schließen. (Bachmann über das System Hegels.)

Unantastbar aber scheint die beliebte Forderung, in der Polemik die Person von der Sache zu trennen. Jedoch ohne nähere Bestimmung kann diese Forderung auch wieder als eine seltsame Prätension erscheinen, da doch die Sache von der Person herrührt. Sich streng an die Sache zu halten, würde wenigstens nicht ausschließen, diese bei Namen zu nennen, ja würde diese Geradheit sogar fordern, und wenn es erlaubt seyn muß, die Sache platt, dürftig, schaal zu nennen, so sind na-

dürftig die Inhaber der Sache, wenigstens in dieſem Falle, auch wenn man es nicht ſagt, ſchaale, dürftige Köpfe. An den Früchten können wir die Perſon erkennen und ſchlechte Früchte deuten auf einen ſchlechten Baum. Wenn Lichtenberg ſchon dem eine Ohrfeige geben wollte, der zu ihm ſagte: Du handelſt zwar wie ein ehrlicher Mann, ich ſehe es aber aus deiner Figur, du zwingſt dich und biſt ein Schelm im Herzen, — was würde er erſt mit dem angefangen haben, der zu ihm geſagt hätte: Du ſtiehlſt wie ein Dieb, biſt aber doch ein grundehrlicher Mann. Doch die Perſon will ſich nicht nur aus ihrer Sache auch wieder herausziehen können, ſondern macht noch höhere Prätenſionen. So ſagt Bachmann: „wie hoch ſteht dagegen (nämlich gegen die gemüthloſe und gemeine Geſinnung Schellings) der gemißhandelte Reinhold in ſeiner Sanftmuth und ſeiner ſich ſelbſt aufopfernden Wahrheitsliebe; die gerecht richtende Nachwelt legt dieſe mit in die Waagſchaale; ihr gilt der Menſch mehr als der Forſcher.“ Das wäre ein ſeltſames Gericht der Geſchichte! Wollten wir der Nachwelt das Richten überlaſſen, oder ſo richten, wie die Nachwelt, ſo würde ohne Zweifel vor Allem in Betracht kommen, was Reinhold als Forſcher geleiſtet habe; was er außerdem geweſen, als Familienvater, ſanfter, gutherziger Mann, davon erfährt die Nachwelt im Ganzen ſehr wenig. Aber wenn ſie ſich auch darum bekümmert, ſo müßten wir ſie doch der Ungerechtigkeit beſchuldigen, wenn ſie die Sanftmuth und die Wahrheitsliebe mit der Philoſophie in eine Wagſchaale legen wollte. Es würde dieß eine Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie geben, vielleicht aus dem Geſichtspunkte der Humanität, aber bei dem beſten Willen würden wir doch die anderweitigen guten Eigenſchaften der Philoſophen vorläufig oder in einer Anmerkung abfertigen müſſen, damit es Jedem erlaubt ſey, beides beliebig zu überſchlagen und ein Geſammtreſultat nach ſeiner Weiſe daraus zu ziehen. Bei ſo bewandten Umſtänden wäre

vor Allem zu rathen, daß besonders diejenigen, denen es in der Sphäre der Wissenschaft um ihre Ehre etwas ängstlich wäre, doch bei Zeiten dafür Sorge tragen möchten, daß ihre anderweitigen guten Eigenschaften, ihre Humanität u. s. w., öffentlich ausposaunt würden, damit man von einer wissenschaftlichen Kritik und Polemik in einen Panegyrikus der Person, oder in eine respective Strafrede übergehen könnte.

Es erhellt sogleich, daß es in der Wissenschaft vor Allem darauf ankommt, was die Person durch ihr Forschen als objectiven Gehalt herausgearbeitet hat, — erst dadurch wird die Person historisch und erst dadurch ist von ihr in der Wissenschaft die Rede. Wird jedes derbe Wort, das über ein literarisches Product ausgesprochen wird und natürlich auf die Person zurückfällt, schon für eine Persönlichkeit gehalten, die man sich verbitten zu können meint, so kann es in einer freien und offenen Kritik und Polemik ohne Persönlichkeiten nicht abgehen. Es versteht sich von selbst, daß jede Kritik und Polemik, auch wenn sie sich rein an die Sache hält, doch die Person, von welchem diese herrührt, ganz besonders interessiren muß; denn für diese ist die Sache nicht bloßes Object, sondern ihre Arbeit, Entäußerung ihrer selbst, und sehr natürlich kann das Betrüben, welches die Person auch über einen gerechten Tadel empfinden muß — das theoretische Gewissen — leicht zu der Meinung seine Zuflucht nehmen, als wäre der Sache unrecht geschehen. In der Wissenschaft kann schlechterdings der gute Wille nicht für die That gelten, aber wie der wahrhaft ernste Wille nicht leicht fruchtlos bleiben und sich selbst in den mißglückten Productionen doch immer ausprägen wird, so ist er allerdings mit aller Achtung anzuerkennen. Jedoch ist durchaus nicht abzusehen, warum jede dürftige Production mit so viel Delicatesse behandelt werden soll, wenn sich darin Halbheit und Flachheit wie gewöhnlich gewaltig breit macht, und in hochtrabender Arroganz nicht aufhört, das

Ich und seine Thaten herauszustellen, und meint, mit dem wenigen Geleisteten schon das Privilegium errungen zu haben, über die Thaten Anderer ohne Weiteres en gros abzuurtheilen. Solche hochmüthige Halbheit ist nothwendig dem Spotte und Witze verfallen und kann auf Schonung weiter keinen Anspruch machen. — Dieß aber bleibt ein Schandfleck im wissenschaftlichen Leben, daß die Kritik zum großen Theil handwerksmäßig und mit der gewissenlosesten Oberflächlichkeit betrieben wird. Diese Willkür, nach Laune und Belieben mit den Thaten Anderer zu schalten, ist noch in weit höherem Grade eine Beleidigung gegen die Person, als was man gewöhnlich dafür ansieht; ja wie diese Oberflächlichkeit des Aburtheilens ganz und gar aus der Wissenschaft herausfällt, so ist für dieselbe eine bis ins Extrem übertriebene und auf die Sache weiter nicht eingehende, sondern sich in allgemeine Prädikate verlaufende Lobeserhebung, oder auch ein inhumaner, ja pöbelhafter Ton, die gemäße Form, und diese Zuthat ist durchaus als Glück anzusehen, indem an derselben selbst diejenigen, deren Theilnahme an der Wissenschaft vorzugsweise nur im Lesen der Literaturzeitung besteht, doch jene Oberflächlichkeit zu wittern im Stande sind.

Wie nun aber die philosophischen Leistungen unmöglich nach der Sanftmuth und Wahrheitsliebe beurtheilt werden können, und die Person unmöglich verlangen kann, daß in der Wissenschaft das Anerkennung finde, was sie außerhalb derselben ist; ebenso ist es der Wissenschaft durchaus unwürdig, den Mangel und die Dürftigkeit eines wissenschaftlichen Produkts in der Besonderheit der Person zu suchen, insofern dieselbe außer der Wissenschaft liegt. Darin besteht das Persönliche, welches man mit Recht aus der Wissenschaft verbannt wissen will, daß man dem Individuum, welches sich zur Sache gemacht hat, nicht zutraut, daß es wirklich Liebe zur Sache habe, sondern seiner Handlung egoistische Motive unterschiebt. Allerdings steht

es in Jedermanns Willkür, sich durch egoistische Motive in der Wissenschaft bestimmen zu lassen; aber die Wissenschaft selbst hat dieß weiter nicht zu berücksichtigen, sondern hat sich vielmehr das heraus zu suchen, was ihr angehört, und die bloß subjective Zuthat dem Eigenthümer als ungültige Münze stillschweigend zurückzugeben. „Es kann sich keine Handlung solchem Beurtheilen entziehen; denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser — der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte. Dieß beurtheilende Bewußtseyn ist hiermit selbst *niederträchtig*, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält."

Dem *Inhalte* nach hat jedes philosophische System zwei Weisen der Polemik zu erfahren; nämlich eine Polemik des *Verständnisses*, in welcher das philosophische System wirklich als ein endlicher Standpunkt der Erkenntniß begriffen und zugleich über sich hinaus zu einem höhern Standpunkte erhoben wird, — und eine Polemik des *Mißverständnisses*. Die Klage über die Unverständlichkeit eines philosophischen Systems geht bald genug in das wirkliche Mißverstehen desselben über; aber der Vorwurf des Mißverstehens findet gewöhnlich taube Ohren und in Bezug auf die Hegelsche Philosophie meint man wohl bisweilen, daß dieser Vorwurf schon antiquirt sey,

so daß es geradezu für fade gehalten wird, ihn immer zu wiederholen. Was aber eigentlich alt wird, ist das Mißverstehen selbst, das sich im Alter zur fixen Idee verfestigt, und nicht etwa bloß um die Hegelsche Philosophie zu Ehren zu bringen, muß das Mißverständniß immer wieder als solches bezeichnet werden, sondern indem sich mit der falschen Auffassung der Hegelschen Philosophie zugleich ein niederer Standpunkt für einen höhern ausgiebt; nicht bloß der Hegelschen Philosophie wird etwas untergeschoben, was ihr nicht angehört, sondern die Wahrheit, die Hegel besitzt, wird durch das positiv dafür Gebotene nicht ersetzt.

Was die Klage über die Unverständlichkeit der Philosophie und die sich hieran knüpfende Forderung der Verständlichkeit betrifft, so ist dieser Gegenstand schon vielfach erläutert und von allen Seiten ins Licht gesetzt, so daß es überflüssig wäre, denselben hier nochmals abzuhandeln. Die Hauptsache läuft darauf hinaus, daß die Philosophie an sich selbst schon eine schwierige Wissenschaft ist, und daß ihre Aufnahme die höchste Activität und Kraft des Denkens erfordert. Ihre Schwierigkeit aber besteht für das herantretende unphilosophische Bewußtseyn besonders darin, daß sie nicht in der gewohnten Weise der Vorstellung ihren Inhalt auffaßt, sondern diesen vielmehr in den Gedanken und in den Begriff verwandelt. Es ist ganz natürlich, daß das gewöhnliche vorstellende Bewußtseyn seine Schranke nicht kennt, daß es in der Täuschung lebt, das Bekannte sey auch ein Erkanntes, und daß es sich aus der gewohnten Denkweise herausgerissen und fürerst verwirrt fühlen muß, wenn die Philosophie das Bekannte in seine einfachen Momente zerlegt und zersetzt, und das, was in der Vorstellung ruhig neben einander liegt, ohne sich weiter zu berühren, zusammenbringt und zum Widerspruche forttreibt. Auch sieht das gewöhnliche Bewußtseyn die Schwierigkeit nicht ein, die für die Philosophie nothwendig

daraus hervorgeht, daß die Sprache, in welcher sie ihren Gedankeninhalt darstellt, nicht aus dem philosophisch gebildeten, sondern aus dem vorstellenden Bewußtseyn sich entwickelt hat. Die Philosophie darf und soll der Sprache nicht Gewalt anthun, nicht unnützerweise und willkürlich sich Wörter bilden oder aus fremden Sprachen aufnehmen; aber das ist ganz nothwendig, daß sie für die einfachsten Kategorien ganz bestimmte Ausdrücke auswählt, welche allerdings in dieser Bestimmtheit und in dieser sichern und vollen Bedeutung in dem gewöhnlichen Sprechen nicht gebraucht werden, sondern hier ohne Weiteres mit einem andern Ausdrucke vertauscht werden könnten.

Wer durch innere Erfahrung zur Philosophie getrieben wird, durch den Zweifel, mit welchem das freie Denken beginnt, wird nicht leicht über die Unverständlichkeit derselben klagen, sondern diese bald überwinden. Wen aber nur äußere Interessen, mögen sie einen Namen haben, welchen sie wollen, zur Philosophie hinführen, wird sehr natürlicherweise über die Unverständlichkeit derselben zu klagen Ursache haben. — Die Anforderungen, die hier von Einzelnen gemacht werden, gehen in das Unglaubliche. Man will die Arbeit eines ganzen Lebens, das mühsam errungene Resultat vieler Jahre in der kürzesten Zeit, beiläufig und im Vorbeigehen nicht nur in Besitz nehmen, sondern auch sogleich darüber urtheilen können. Man versucht auf allerlei Weise, etwa durch Hülfe von Recensionen, kurzen Auszügen, einzelnen Andeutungen auf einem kürzeren Wege, als durch das Studium der Philosophie selbst, hinter die Philosophie zu kommen; man will vor Allem das Resultat der ganzen Philosophie fix und fertig vor sich haben, d. h. man will die Philosophie besitzen, ohne Philosoph zu seyn, denn nur das Ganze ist die Philosophie selbst, und das Resultat unmittelbar ausgesprochen, ohne das Werden und die Vermittelung ist die einfache Vorstellung. Man überspringt daher in dem Studium auch wohl die dunkeln und

abstrusen Regionen der Logik und Metaphysik, und greift sogleich zu den concretern Sphären, z. B. der Religionsphilosophie; dagegen ist im Ganzen nichts zu sagen, nur muß man es dem Philosophen glauben, wenn er bevorwortet, daß die Religionsphilosophie die Logik u. s. w. voraussetze, und muß das Studium der ersteren allein und außer dem Ganzen nicht für höher als für eine vorläufige Orientirung anschlagen. Indem aber hier vorzugsweise bekannte Sachen abgehandelt werden, meint man sie leicht zu verstehen, ja glaubt sogleich an dieser Bekanntschaft und dem Durchdrungenseyn von ihnen ein Kriterium zu haben, wonach man die Philosophie gestraft beurtheilt. Man streift dann den speculativen Gedanken, die Begründung, als eine Nebensache, ab, vergleicht mit den Thatsachen, die sich nun in der Wissenschaft vorfinden, die Thatsachen, die man in seinem Bewußtseyn schon hat, und das Resultat dieses Studiums ist dann — der Irrthum, die Philosophie begriffen zu haben und der Hochmuth, darüber absprechen zu können. — Wenn nun Männer, die sonst wohl in Autorität stehen, ihre Meinungen und Ansichten über ein noch von Wenigen gekanntes System mit gehöriger Keckheit und Sicherheit aussprechen, so ist dieß vorgefundene Urtheil für Viele ein glücklicher Fund, indem sie dadurch des Selbststudiums überhoben zu seyn meinen. So wird solch' Urtheil wiederholt nachgesprochen und nachgeschrieben, ja in Compendien aufgenommen, auswendig gelernt, und gilt nun bei Vielen als unumstößliche Wahrheit. Nach und nach zieht sich ein solches Urtheil auch wohl in einfache Prädikate zusammen; und wenn man so das System zu benennen weiß, als Identitätssystem, Pantheismus, Idealismus u. s. w., meint man, es seinem innersten Wesen nach zu besitzen und Herr darüber zu seyn. Es ist leider auch jetzt noch gar zu oft der Fall, daß ein so entwickelter Standpunkt, wie die Hegelsche Philosophie, mit dergleichen allgemeinen Ausdrücken abgefertigt wird,

die allerdings das Empfehlende haben, daß sie wegen ihrer Vieldeutigkeit die Unkenntniß mit der Sache am besten verdecken können, und außerdem ist mit ziemlicher Gewißheit vorauszusehen, daß in einer speculativen Philosophie wenigstens Etwas von Identität, Pantheismus, Idealismus u. s. w. sich vorfindet; auch kommt es oft nur darauf an, das neueste System der Vollständigkeit wegen, natürlich nicht ohne beigefügtes Urtheil, zu erwähnen, und da machen denn solche allgemeine Prädikate bei den Lesern oder Zuhörern einen guten Totaleindruck, der mit der Trübheit der Vorstellung des urtheilenden Subjects ungefähr correspondiren mag.

Halbes und übereiltes Studium ist dann der gewöhnliche Grund des Mißverständnisses, besonders wenn hierzu noch eine falsche Sucht nach Originalität kommt. Das Studium eines speculativen Systems verlangt die höchste Selbstverläugnung, und nur wem es gelungen ist, sich desselben in seiner ganzen Tiefe zu bemächtigen, wird es einsehen, welch' eine Riesengewalt die Festigkeit der Vorstellungen ausübt, in welche wir uns von Kindheit auf eingelebt haben; es ist unendlich schwer, was Cartesius verlangt, wirklich an allem unmittelbar Gegebenen zu zweifeln, und Nichts der bloßen alten Bekanntschaft wegen zuzulassen. Wie nichts leichter ist, als eine Meinung zu haben, so kommen denn beim Studium der Philosophie solche Meinungen und Einfälle einem Jeden leicht in den Kopf, und erscheinen sie vollends als Einwürfe gegen das vorliegende System, so ist man gar sehr geneigt, denselben eine gewaltige Wichtigkeit zu ertheilen. Vor Freude über die neue Entdeckung und in dem Bewußtseyn sich nicht befriedigt zu fühlen, beginnt man einen subjectiven Einfall auszuspinnen, und kann die Zeit nicht erwarten, wenn auch nur die Skizze des eigenen Systems vor sich zu sehen. Man studirt sich förmlich in sein Mißverständniß ein, und ist nach dieser mißverstandenen Ansicht das

System einmal einrangirt und zurecht gelegt, so hält es natürlich schwer, sich eines Bessern zu überzeugen.

Wie das Mißverständniß so hat auch die Polemik desselben gegen philosophisches System ihre Grade und Abstufungen; je niedriger der Standpunkt der philosophischen Erkenntniß ist, den der Gegner im Verhältniß zu dem angegriffenen Systeme einnimmt, desto dürftiger und bedeutungsloser muß natürlich seine Polemik ausfallen. In der dürftigsten Weise ist die Polemik nur ein Hin- und Hersprechen ohne irgend einen festen Halt; das System wird seiner ganzen Bedeutung nach verkannt, und erscheint eben darum in einzelne Thesen auseinander gerissen, und diesen werden andere entgegengestellt, auch mit mancherlei Gründen begleitet, und gegen die Gefahr in diesem Begründen ins Unendliche fortgeführt zu werden, besonders versucht, wo möglich auf einen Grund zu stoßen, den man wegen seiner eminenten Klarheit nicht weiter zu begründen nöthig hat, sondern wo man der Zustimmung Aller gewiß zu seyn meint, wenn man zuletzt noch hinsetzt: Alle stimmen darin überein. —

Was durch eine solche Polemik gegen ein philosophisches System ausgemacht wird, wollen wir an einem Beispiele zu zeigen versuchen, und wir entnehmen dieß aus der Schrift Bachmanns: über Hegels System (Leipz. 1833). Indem es uns nur darauf ankommt, nachzuweisen, wie durch eine solche Polemik das System selbst auch nicht im Geringsten berührt wird, so haben wir nur die Sache, um die es sich handelt, recht fest im Auge zu behalten, wodurch es sich von selbst ergeben muß, daß der bestrittene Inhalt, trotz aller Einwürfe und Raisonnements ganz unangetastet zurückbleibt.

Das zweite Kapitel des Bachmannschen Werkes über das System Hegels handelt von der Methode des Systems und von der Logik. Hier wird nun zunächst die Methode

mit Hegels Worten beschrieben, und da diese Untersuchung „im genauesten Zusammenhange steht mit Hegels eigenthümlicher Ansicht von der Logik, wodurch für diese Wissenschaft mit gänzlicher Umwälzung des bisherigen Standpunkts eine neue Epoche hat gestiftet werden sollen," so wird sogleich zur Logik übergegangen, und vor allen Dingen sollen die Gründe in Erwägung gezogen werden, durch welche Hegel die bisherige Logik zerstören und auf ihren Trümmern ein neues Gebäude hat errichten wollen. Es folgt nun wieder ein Auszug aus der Einleitung Hegels zur Logik, aus welchem wir besonders Folgendes zu merken hätten. Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtseyn ein für alle Mal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntniß und der Form derselben oder der Wahrheit und der Gewißheit. Es wird vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sey, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle und erst dadurch ein reales Erkennen werde. Ferner sind von Bachmann selbst die Worte aufgenommen: „im absoluten Wissen, dessen Werden in der Phänomenologie des Geistes dargestellt worden, ist der Gegensatz des Bewußtseyns aufgelöst, und damit die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst im Bewußtseyn aufgehoben worden; die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist oder die Sache an sich selbst in sofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." Hierzu erlauben wir uns aus der Einleitung zur Logik selbst zu suppliren: In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatze seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Ob-

lecte durch, und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner andern Rechtfertigung fähig, als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtseyn, dem sich seine eignen Gestalten alle in demselben als in der Wahrheit auflösen. — Eine raisonnirende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft kann zum höchsten dieß leisten, daß er vor die Vorstellung gebracht und eine historische Kenntniß davon bewirkt werde; aber eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in jener Nothwendigkeit ihres Hervorganges. Eine Definition, mit der irgend eine Wissenschaft den absoluten Anfang macht, kann nichts anders enthalten, als den bestimmten regelrechten Ausdruck von demjenigen, was man sich zugegebener- und bekanntermaßen unter dem Gegenstande und Zweck der Wissenschaft vorstellt. Daß man sich gerade dieß darunter vorstelle, ist eine historische Versicherung, in Ansehung deren man sich allein auf dieses und jenes Anerkannte berufen, oder eigentlich nur bittweise beibringen kann, daß man dieß und jenes als anerkannt gelten lassen möge. Es hört gar nicht auf, daß der Eine daher, der Andere dorther einen Fall und Instanz beibringt, nach der auch noch etwas mehr und anderes bei diesem und jenem Ausdrucke zu verstehen, in dessen Definition also noch eine nähere und allgemeinere Bestimmung aufzunehmen und darnach auch die Wissenschaft einzurichten sey. — Es kommt dabei ferner auf Raisonnement an, was Alles und bis zu welcher Grenze und Umfang es hereingezogen oder ausgeschlossen werden müsse, dem Raisonnement aber steht das mannigfaltigste und verschiedenartigste Dafürhalten offen, worüber am Ende allein die Willkür eine feste Bestimmung abschließen kann. Bei diesem Verfahren, die Wissenschaft mit

ihrer Definition anzufangen, wird von dem Bedürfniß nicht die Rede seyn, daß die Nothwendigkeit ihres Gegenstandes und damit ihrer selbst aufgezeigt würde. Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduction wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anders als die Deduction desselben ist. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseyns, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen, die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewißheit, so wie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist." (S. 34). Hiernach soll also in dieser Einleitung durchaus nicht die gewöhnliche Logik zertrümmert werden, auch „hat dieselbe nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen, oder den Inhalt und die Methode derselben zum Voraus wissenschaftlich zu rechtfertigen, sondern durch einige Erläuterungen und Reflexionen in raisonnirendem und historischem Sinne den Gesichtspunkt, aus welchem diese Wissenschaft zu betrachten ist, der Vorstellung näher zu bringen." (S. 27.) Wenn also, als der Grundirrthum der gewöhnlichen Logik die vorausgesetzte Trennung zwischen Form und Inhalt, Gewißheit und Wahrheit angegeben wird, so soll die eigentliche Widerlegung dieses Grundirrthums die Phänomenologie seyn, und diese soll zugleich den Standpunkt der neuen Logik rechtfertigen.

Bachmann versichert nun weiter, daß er mit dem, was in der Einleitung gegen die bisherige Ansicht der Logik vorgebracht werde, nicht übereinstimmen könne, theils weil es auf Mißverständnissen und Irrthümern beruhe, theils neues Unerhörtes an die Stelle des Alten zu setzen versuche. Zuerst ist es nach seiner Ansicht unwahr, daß, wie Hegel meint, die Aristotelische Logik in Verachtung gekommen sey; vielmehr habe sie

den buntesten Wechsel der Systeme von Leibnitz bis auf Hegel überlebt; Fichte und Schelling, welche die gewöhnliche Logik nicht respectirt, hätten damit ihren Verfall beschleunigt und dasselbe Schicksal werde die Hegelsche Philosophie auch haben. Zweitens aber soll es offenbares Mißverständniß oder gar absichtliche Verdrehung seyn, wenn Hegel der Logik vorwirft, sie abstrahire von allem Inhalte und denke sich diesen als eine fertige Welt, welche das leere Denken erfüllend, erst das reale Erkennen erzeuge. Dagegen seyen alle Logiker auf Seiten des Aristoteles der Meinung gewesen, das Denken sey eine Thätigkeit unseres Geistes, und diese sey an gewisse Gesetze gebunden; die Logik sey nun eben die Wissenschaft des Denkens und beschäftige sich mit den Formen dieses Denkens und dessen Gesetzen als den nothwendigen Bedingungen der Wissenschaft. — Hierin muß ist Bachmann mit Hegel zum Theil ganz einverstanden, denn in der Einleitung zur Logik heißt es auch: „nur rüge aber ist es schon ungeschickt zu sagen, daß die Logik von allem Inhalte abstrahire, daß sie nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte sich einzulassen und auf dessen Beschaffenheit Rücksicht nehmen zu können; denn da das Denken und die Regeln des Denkens ihr Gegenstand seyn sollen, so hat sie ja unmittelbar darum ihren eigenthümlichen Inhalt; sie hat daran auch jenes zweite Bestandstück der Erkenntniß, eine Materie, um deren Beschaffenheit sie sich bekümmert" (S. 27). Ferner heißt es: „diese Wissenschaft, in dem Zustande, worin sie sich noch befindet, hat freilich keinen Inhalt der Art, wie er als Realität und als eine wahrhafte Sache in dem gewöhnlichen Bewußtseyn gilt. Aber sie ist nicht aus diesem Grunde eine formelle, inhaltsvoller Wahrheit entbehrende Wissenschaft. In jenem Stoffe, der in ihr vermißt, welchem Mangel das Unbefriedigende derselben zugeschrieben zu werden pflegt, ist ohnehin das Gebiet der Wahrheit nicht zu suchen. Gedenken das Inhaltlose der

logischen Formen liegt vielmehr allein in der Art, sie zu betrachten und zu behandeln. Indem sie als feste Bestimmungen auseinander fallen und nicht in organischer Einheit zusammengehalten werden, sind sie todte Formen und haben den Geist in ihnen nicht wohnend, der ihre lebendige concrete Einheit ist. Damit aber entbehren sie des gediegenen Inhalts, — einer Materie, welche Gehalt an sich selbst wäre" (E. B.). Ferner ist schon in der Phänomenologie der Standpunkt der gewöhnlichen Logik erörtert, in dem Abschnitte von der beobachtenden Vernunft; hier wird nachgewiesen, wie der Mangel der gewöhnlichen Logik in der Formlosigkeit liege, wodurch ihr Inhalt ein bedeutungsloser und blos formeller werde (Phän. S. 226): — Also daß die Logik gar keinen Inhalt habe, wird nicht behauptet, sondern daß dieser Inhalt nichts werth sey, weil er auf der vorausgesetzten Trennung von Form und Inhalt beruhe. — Es soll nun, um dem unwahren Principe der Hegelschen Logik zu widerstehen, der Standpunkt festgehalten werden, von welchem allein aus die Streitfrage in der rechten Beleuchtung erscheine. Hier wird nun auseinander gesetzt, wie jede Wissenschaft eine Einheit von Stoff und Form sey; dem Stoffe nach seyen die Wissenschaften verschieden, die eine Classe derselben nehme aus dem unendlichen All größere oder kleinere Stücke zur besondern Betrachtung mit Abstraction von den übrigen, und eine zweite Klasse, welches die Philosophie sey, gewähre den Ueberblick über das ganze Gebiet der Wissenschaft. Die Form dagegen sey in allen Wissenschaften ein und dieselbe; jede verknüpfe in gewissen Urtheilsformen die Denkobjecte oder Begriffe, um von ihnen etwas zu behaupten, bringe diese Urtheile in einen Zusammenhang oder schließe, erkläre, theile ein u. s. w., kurz jede Wissenschaft müsse eine nothwendige Form haben, die ihrem Wesen nach nur Eine sey. Die Wissenschaft dieser idealen Form sey die Logik, und so gefaßt, sey sie nothwen-

dig und unentbehrlich, und könne jedem Wechsel der Systeme ruhig entgegen sehen (d. h. mit andern Worten: dieß ist die gewöhnliche Ansicht von der Logik, wonach dieselbe weiter nichts, als die bloße Form enthält, und der reale Inhalt von Aussen herzutritt — diese Ansicht wird eben von Hegel als unspeculativ bestritten). — Nun heißt es weiter: „was hat nun Hegel aus der Logik gemacht? Hier finden wir gleich im Anfange, die logische Wissenschaft sey die Metaphysik, der Gedanke sey die Sache an sich selbst, die Logik sey das System der reinen Vernunft, und dieses die Wahrheit selbst, ohne Hülle an und für sich u. s. w." Daß Hegel dieß unter Logik verstehe, haben wir schon vorher erfahren, und auch gehört, wie sich gleich im Anfange, außer dem hier Angegebenen, noch mancherlei Anderes finde, z. B. daß in der Einleitung der Standpunkt der Logik nur historisch angegeben werden könne. Nun wird weiter gesagt, wie Einem in der Dialectik der Logik Hören und Sehen vergehe, wie es Einem vorkomme, als erblicke man den Held Rüdger; wie ein zauberischer Glanz die Jugend leicht bestehe, und dieser darin bestehe, daß Hegel den ganzen Inhalt der gewöhnlichen Logik in die seinige aufgenommen habe, aber ihn anders behandle, und außerdem auch vieles Andere mit hineinziehe, woraus der Schein entspringe, als sey Alles viel speculativer und tiefsinniger behandelt. Wenn man aber erwäge, daß dieß Alles nur üppiger Auswuchs sey, welcher auf Verdorbenheit der Säfte schließen lasse, so überzeuge man sich gar bald, daß der Gewinn, welchen die Logik durch diese neue Bearbeitung erhalten habe, den erlittenen Verlust nicht aufwiege. Dieß wird nun an einigen Beispielen dargethan, woraus die Unbrauchbarkeit der Hegelschen Logik erhellen soll. „Man denke sich, ein Jurist aus der Hegelschen Schule (z. B. Göschel oder Gans, für welche diese Stelle besonders geschrieben seyn soll) wolle beweisen, daß eine Person, die eines Verbrechens ange-

klagt worden, unschuldig sey. Wie will er diesen Beweis führen? In Hegels Logik kommt hierüber keine einzige Regel vor."

Ganz natürlich dringe sich hierbei der Gedanke auf, wie Hegel wohl zu einer so excentrischen, dem gesunden Menschenverstande so Hohn sprechenden Ansicht von der Logik gekommen sey. Den Grund hiervon findet Bachmann in der Geschichte der Philosophie. Hegel ist so, er weiß selbst nicht wie, in den Irrthum hineingerissen, nach welchem „die Vernunft gar nicht mehr unsere menschliche, sondern die göttliche Vernunft, Gott selbst seyn soll," wodurch denn auch die einzelnen Formen des Denkens, an welche das Leben der Vernunft geknüpft sey, zu Formen des göttlichen Denkens, zu absoluten Kategorien erhoben seyen. „Dieß (nämlich die Absolutirung der menschlichen Vernunft) ist das πρῶτον ψεῦδος der Hegelschen Logik, wie des Schellingschen Systems, denn beide große Denker sind hier im Irrthum." — Jetzt scheint es gar nicht mehr möglich zu seyn, die Sache zu umgehen, allein es heißt weiter: „die Vernunft kennen wir nur aus uns selbst; ohne uns hier in psychologische Streitigkeiten über die Seelenvermögen einzulassen, dürfen wir doch so viel behaupten, daß Alle darin übereinkommen, Vernunft sey etwas Menschliches, unser Wesen in einer besondern Aeußerung seiner Thätigkeit gedacht, wie wir es in einer andern Beziehung Verstand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit u. s. w. nennen." Das heißt die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie mit schlagenden Gründen beweisen! Wenn man meint, jenen Grundirrthum durch eine psychologische Untersuchung nachweisen zu können, so muß man sich nothwendig darauf einlassen; hier sich dem Beweise entziehen durch die Berufung darauf, daß Alle darin übereinkommen, ist eine offenkundige Verzichtleistung auf alle Wissenschaftlichkeit überhaupt. Und wer sind denn diese Alle? Mit Rücksicht auf den bestimmten Sinn, welchen hier die Mensch-

lichkeit der Vernunft haben soll, können wir mit Gewißheit nur behaupten, daß unter den Allen Bachmann sich befindet, Schelling und Hegel aber nicht. — Nun läugnet aber Bachmann nicht den Ursprung Unserer Vernunft aus Gott, noch ihren Zusammenhang mit ihm in diesem Leben, allein weder das eine noch das andere berechtige uns zu einer Vergötterung derselben, immer bleibe sie ein Geschöpf, welches das Licht von Oben empfange, ohne mit dem Urquell desselben zu einem Wesen zusammenzuschmelzen. Hier kommt Einem wirklich der Zweifel an, ob es denn Ernst sey, daß diese Trübheit und Unbestimmtheit, diese Bilder von Licht und Quelle, die ebensosehr das Gegentheil von dem ausdrücken können, was man damit sagen will, wirklich eine Instanz bilden sollen, gegen ein System der Philosophie, welches eben damit beginnt, das Verhältniß von Subject und Object durch alle Stationen hin zu verfolgen. — Außerdem habe Hegel den Unterschied von Verstand und Vernunft nicht berücksichtiget und die ganze Reflexion, die allgemeinen formalen Denkgesetze ohne Weiteres in die Logik aufgenommen, ohne des Antheils zu gedenken, den der Verstand an ihrer Erzeugung nehme. Wenige Seiten vorher hatte Bachmann dagegen erzählt, daß Hegel das aus der gewöhnlichen Logik Aufgenommene ganz anders behandle, und aus der Encyklopädie selbst angeführt, daß das Logische der Form nach drei Seiten habe, welche Momente seyen jedes Begriffs, und darunter sey das erste das Abstracte oder Verständige. „Damit — heißt es denn weiter — fällt denn auch die absolute Identität des Denkens und Seyns zusammen, welche zwar Beide, Schelling und Hegel, voraussetzen, aber nirgends beweisen.“ Damit d. h. mit der Versicherung Bachmanns, daß die menschliche Vernunft mit dem Absoluten nichts zu thun habe. — Nun aber wird ein Augenblick noch verweilt bei dem Wesen des Denkens, und damit ist wieder die Hoffnung da, daß die Sache berührt werden möchte.

Im Denken sey zu unterscheiden, das Denkende als Subject, Ich, zweitens das Object, das gedacht wird, und drittens die Art und Weise, wie das Object gedacht werde, die Form des Denkens; im Acte des Denkens seyen alle drei Momente vereinigt. Auch sey das Denken unmittelbar ein Seyn, nämlich des Subjects und dasselbe werde auch mit dem Seyn des Gegenstandes identisch, sobald es denselben nach seinen wesentlichen Bestimmungen denke; aber diese Identität sey im Idealen selbst, unser Denken werde, wenn es z. B. eine Pflanze denkt, nicht zur realen Pflanze, und die Pflanze auch nicht zum denkenden Wesen, jedes bleibe ein Seyn für sich; die Verbindung des Denkobjects mit dem Denken sey also keine absolute, ewige Einheit, sondern eine relative, zeitliche, beide seyen trennbar, und wir könnten außer der Pflanze auch mancherlei Anderes denken. — Hier soll also am Wesen des Denkens selbst gezeigt werden, wie von keiner absoluten Einheit des Seyns und Denkens die Rede seyn könne, und zwar aus einer einfachen Thatsache. Wenn ich eine Pflanze ihrem Wesen nach denke, so ist mein Denken allerdings in Einheit mit dem Seyn, allein diese Einheit ist nicht absolut, sondern im Ich selbst; nichts ist klarer, als daß dadurch, daß Ich eine Pflanze denke, Ich noch keine Pflanze werde, und daß eben so wenig die Pflanze dadurch Ich wird. Diese einfache Thatsache lehrt offenbar, daß ein sehr bedeutender Unterschied zwischen Seyn und Denken statt findet; aber eben diese Einfachheit bringt auch sogleich die Vermuthung mit sich, daß Hegel unmöglich bei der Behauptung der Einheit des Seyns und Denkens, dieſen Unterschied habe übersehen können. Sollte diese Einheit den Sinn haben, daß, wenn ich z. B. eine Pflanze denke, Ich dadurch eine Pflanze werde, so wäre es wenigstens rathsam diese Einheit mit allen Kräften auseinander zu halten. Für den Anfang der Logik möchte es aber schon hinreichen, wenn wir nur wissen, daß wir die Pflanze

und alle übrigen seyenden Objecte wirklich denken können, wie sie ihrem Wesen nach sind; dann haben sie keinen Kern für sich mehr, kein Ding an sich, sondern sind vom Denker durchdrungen und durchstochen. Unser Denken mag dann immerhin menschliche Thätigkeit seyn, unsere Gedanken sind doch nothwendig die Sache selbst, die Pflanze, wie sie ihrem Wesen nach, und nicht ihrem Unwesen nach ist, und eben weil die Pflanze nicht durch mein Denken ihr Wesen bekommt, so mag ich immerhin aufhören sie zu denken, sie bleibt an sich und ohne mich vom Gedanken durchdrungen. — Gegen eine solche Weise aber die Grundprobleme der Philosophie zu behandeln, würde es unverständlich und von wenigem Nutzen seyn, darauf aufmerksam zu machen, daß Hegel nie und nirgends von einer abstrakten, d. h. ununterschiedenen Identität etwas wissen will, und daß er selbst oft genug einschärft, daß eben aus diesem Grunde der Ausdruck der Einheit des Seyns und Denkens einseitig und falsch sey.

Der eigentliche Nerv einer solchen Polemik, das Schlagende derselben, besteht nur in dem Grandiosen des Mißverständnisses, und in dem einfachen Kunststück, den Gedankeninhalt des Systems auf eine ungeschickte Weise in die sinnliche Vorstellung zu verwandeln. — Wenn also z. B. gesagt wird: nach Hegel ist Gott zuerst das Seyn, dann verwandelt er sich in Nichts, in das Werden, in die Zahl, den kategorischen Schluß u. s. w. — dergleichen nur mit einem Worte zu widerlegen, scheint allerdings nicht zu verlangen, sondern solch ein Unsinn braucht nur ganz einfach ausgesprochen zu werden, und Jeder hat das Privilegium ohne Weiteres zu behaupten, es sey Unsinn, und kann dabei der Zustimmung Aller gewiß seyn. Jedoch ist es auch wieder das Geringste, was man einer Philosophie zutrauen kann, daß sie keinen offenbaren Unsinn enthalte. Nur wer die Philosophie überhaupt als eine grenzenlos unnütze Sache be-

trachtet, hat schon von vorn herein die gehörige Stimmung, dem Berichterstatter, daß schon wieder ein Unsinn ausgebrütet sey, Glauben zu schenken; meistens aber wird die Erzählung eines solchen Unsinns, auch bei den der Sache unkundigen Lesern, die Vermuthung des Mißverständnisses erwecken, und so sollte man denken, läge es auch nahe genug, daß wer in einem philosophischen Systeme solche Verrücktheiten findet, zum Zweifel an seinem eigenen richtigen Verständnisse kommen müsse. — Diese, der Sache äußerliche Polemik, hat nicht die Ahnung davon, daß sie mit vorausgesetzten Kategorien verfährt und diese an eine Philosophie anlegt, in welcher eben diese Kategorien vollständig kritisirt und ihrer Geltung und Bedeutung nach behandelt werden. Jedoch ist leicht zu begreifen, wie eine solche Polemik gegen jede Antwort eine Gegenrede leicht in Bereitschaft haben kann; sie braucht nur auf ihrem einmal eingenommenen Standpunkte zu beharren, mit Hand und Fuß alles wirkliche Eingehen in die Sache abzuhalten, und das schon früher Gesagte noch einmal zu sagen, vielleicht noch einige Gründe hinzuzuthun, vor Allem aber es nicht an Derbheit und Grobheit — wegen der Steigerung — fehlen zu lassen. —

Schon eine ganz andere Gestalt gewinnt die Polemik, wenn der Gegner wenigstens bis auf einen gewissen Punkt wirklich in die Philosophie, welche er bestreitet, eingedrungen ist, und besonders wenn er weiß, worin einzig und allein die Polemik gegen ein philosophisches System bestehen kann. Von den Gegnern Hegels meinen wir hier besonders diejenigen, welche über das Hegelsche System hinausgegangen zu seyn meinen. Von ihnen wird das System Hegels nicht blos äußerlich abgehalten und fortgeworfen, sondern es wird die Wahrheit desselben zum Theil anerkannt, und zwar nicht blos in der Bedeutung, daß Hegel auch bisweilen einen guten Gedanken gehabt habe, sondern das System in seiner Totalität, in seiner Grundanschauung

gilt für einen nothwendigen Standpunkt der philosophischen Erkenntniß. Hier zerfällt das System nicht mehr in einzelne Sätze, neben welchen die Polemik, wie Randglossen, hinläuft, sondern es wird die Totalanschauung desselben hervorgehoben; es wird nicht nur polemisirt und damit die Nothwendigkeit einer Umgestaltung bewiesen, sondern es wird zugleich umgestaltet, und zu einem neuen Systeme fortgeschritten. In diesem neuen Systeme soll denn der Hegelsche Standpunkt als Moment enthalten seyn, und eben darin die Widerlegung desselben bestehen, daß derselbe von seiner Universalität zum Moment herabgesetzt ist. Wie sehr aber auch die Weise dieser Polemik von dem Wirrwar der ersten absticht; so fragt es sich vor Allem, ob denn auch der wesentliche Kern, die Grundanschauung des Systems, auf welche sich die Polemik bezieht, wirklich getroffen ist. Ist dieß aber auch nicht der Fall, und sollte nicht über das Hegelsche System, sondern über ein selbst gemachtes Phantom hinausgegangen werden, und sollte das Mißverstehen gerade jenes Kerns der Hegelschen Philosophie vielmehr ein Zurückbleiben auf einem niedrigern Standpunkte seyn, über welchen Hegel wirklich hinaus gegangen ist, so läßt dennoch diese Polemik eine ganz andere, die Wissenschaft wirklich fördernde, Beantwortung zu, als bei einem principlosen Hin- und Hersprechen der Fall seyn kann.

Wie die Philosophie nur dadurch eine Geschichte hat, daß der höhere Standpunkt die Principien der ihm vorangegangenen Systeme in ihrer Wahrheit aufbewahrt, so ist jedes philosophische System nicht nur nach außen, sondern in sich selbst polemisch, indem es nicht nur ein abstractes Resultat, eine einfache Versicherung aufstellt, sondern ein concretes, sich selbst beweisendes Ganze ist. Concretes Wissen ist es nur durch den verschiedenen entwickelten Inhalt, jedoch wahr ist dieser Inhalt nur in seiner Bestimmtheit und vom Ganzen getragen; wird er zersplittert

und in dieser Gesondertheit von einander gehalten, werden die einzelnen Momente nicht als *solche* erkannt, so hören sie damit auf, wahr zu seyn. Indem die Wahrheit „nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann", so enthält das philosophische System auch das, wogegen es polemisirt und was es widerlegt; aber indem es jeder Bestimmtheit ihren Platz anweist und in ihrer Endlichkeit erkennt, wird diese Endlichkeit und Unwahrheit derselben abgestreift und zum nothwendigen Moment der Substanz selbst erhoben. Die Polemik des Mißverständnisses besteht nun einfach darin, daß sich in ihr ein Princip, welches wesentlich durch seine Einseitigkeit dazu bestimmt ist, nur Moment zu seyn, nicht in seiner Einseitigkeit erkennt, sondern sich gegen das höhere Princip, in welchem es zur Wahrheit verklärt ist, festhält; indem es das höhere concretere in *seine* Sphäre herabzieht, muß es nothwendig zugleich dasselbe *verkennen*, so daß in dieser Polemik beides verbunden ist, das Mißverstehen der bestrittenen Philosophie und das Verkennen seiner selbst. — Jedes philosophisches System wird diese Polemik erdulden müssen, und je verschiedener und mannigfacher die Standpunkte sind, welche, einer höhern philosophischen Erkenntniß gegenüber, ihre von der Geschichte schon überwundene Einseitigkeit festhalten, desto bunter und auch verworrener wird die Polemik erscheinen.

Zweiter Abschnitt.

Daß die Hegelsche Philosophie gegenwärtig der Mittelpunkt ist, um den sich das philosophische Interesse dreht, kann schlechterdings nicht abgeleugnet werden. Jedoch finden sich in diesem Zugeständniß sogleich die beiden äußersten Extreme vor, indem nämlich Einzelne das System Hegels wohl als die totale Vollendung und den Abschluß aller und jeder Philosophie ausgesprochen haben, Einzelne dagegen von dieser Vollendung so wenig wissen wollen, daß sie vielmehr noch den wirklichen Anfang der Philosophie erwarten. Was das Erste anbetrifft, so war bekanntlich Hegel selbst weit von dieser Ansicht entfernt, jedoch sicherlich noch viel weiter davon entfernt, sein System, wie Weiße berichtet, für ein bloß nothwendiges Uebel gehalten zu haben, indem er nämlich persönlich ein klares Bewußtseyn über das Unbefriedigende und über den bloß negativen Charakter desselben gehabt haben soll. Sollte aber der unglückliche Mann wirklich bei dem bloß Negativen und bei dem Schmerze stehen geblieben seyn, wovon er sonst gerade nichts wissen will, und sein klares Bewußtseyn in aller Stille mit ins Grab genommen haben, so ist wenigstens so viel gewiß, daß das bloße Reden über die Möglichkeit eines Fortschrittes gar nichts helfen kann. So wie mit dem klaren Bewußtseyn über das Unbefriedigende des Systems auch schon der positive Fortschritt nothwendig gegeben ist, so wäre die Sucht, immer und im Galopp hinausgehen zu wollen, weil doch die Menschheit nicht stehen bleiben kann, nur ein resultatloses Abarbeiten eines Einzelnen

gegen die Macht des Weltlaufs. Das andere Extrem aber, wonach die wirkliche Speculation noch gar nicht soll begonnen haben, repräsentirt vorzugsweise Gruppe, welcher zugleich nicht bei dem bloßen Trauern und Jammern und thatlosen Hoffen stehen bleibt, sondern Hand ans Werk legt, um die Philosophie beginnen zu lassen. (Gruppe, Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert. Berlin. 1834.)

Man könnte vor Allem die Kühnheit eines Einzelnen bewundern, welcher im Stande ist, diese unendliche Vorurtheilsmasse, nämlich die ganze Geschichte der Philosophie, mit einem Male von sich zu werfen, indem er in ihr nicht die Entwickelung der denkenden Erkenntniß, sondern nur eine von wenigen Lichtblicken unterbrochene Verdichtung im Irrthum und Unsinn erblickt, — dessen höchste Staffel denn mit dem Hegelschen System erstiegen seyn soll. Der Umsturz aber dessen, was bisher für Philosophie gegolten und der Anfang der wirklichen Philosophie knüpft sich nach Gruppe an die Auffindung der wahrhaften Methode an. Diese soll an sich nicht neu seyn, sondern die Naturwissenschaften verdanken derselben den Fortschritt, den sie besonders in neuerer Zeit erlangt haben; es ist die empirische Methode, welche schon, wenn auch nicht durchgreifend, Baco anwendete, welche Goethe so schön beschreibt, und auch der jüngere Fichte (das Erkennen als Selbsterkennen §. 158 ff.) sehr klar angiebt, und ferner auch Hegel in der Phänomenologie und Logik ihrem Standpunkte und ihrer Bedeutung nach darstellt und würdigt. Gruppe aber verlangt, daß diese Methode, deren erfolgreiche Anwendung vor Augen liege, nun für die Folgezeit streng festgehalten und auf alle Gebiete des Wissens ausgedehnt werden müsse, und erweist außerdem die Richtigkeit derselben aus der Sprache und ihrer Bildung, und aus dem einfachen Acte des Erkennens. Dieser ist nämlich eine Synthesis verschiedener vorher isolirt aufgefaßter Gegenstände

und Erscheinungen; und zwar geschieht diese Synthesis im Urtheil und erst durch das Urtheilen entstehen die Begriffe, so daß nicht sie, sondern vielmehr die Urtheile das Erste sind. Mit dem Wachsen der Erkenntniß ändern sich auch die Begriffe, so daß sie in fortwährender Fluctuation stehen, und eben darum für nichts weiter zu halten sind, als für die von uns aufgefaßten Relationen unter den Dingen. Dieß beweist auch die Bildung der Sprache, und darin zugleich liegt der Erbfehler aller Speculation, daß sie die Begriffe für etwas objektiv Wirkliches ansieht. Die wahre Methode soll nun beobachten, Versuche anstellen und auf die mannigfachste Weise vervielfältigen und genau kontrolliren, nichts in die Natur hineintragen und aus Begriffen construiren wollen, sondern vielmehr der Natur ihre Geheimnisse abfragen, die Gegenstände und Erscheinungen vergleichen u. s. w. und besonders nicht vergessen, daß die Begriffe nur unsere Beziehungen unter den Dingen sind. — Indem nun diese Methode von jeher auf dem Felde der Naturwissenschaften angewandt ist, so fragt es sich vor Allem, wie es denn möglich sey, sie auf alle Gebiete des Wissens auszudehnen, und was wir von ihrer Anwendung auf die Sphären zu erwarten haben, in welchen es nicht gerade erlaubt ist, wie in der Physik und Chemie, mit den leiblichen Augen Beobachtungen und Versuche anzustellen. Hierüber erhalten wir zunächst vorläufig die Versicherung, daß Gruppe selbst die Methode zur Lösung von ästhetischen und psychologischen Problemen mit Glück angewandt habe; und weiter müssen wir uns mit einigen Andeutungen sowohl über die nähere Art dieser Anwendung, als über die Resultate derselben begnügen. So wird bemerkt, daß das Beobachtungsfeld der Psychologie das unzugänglichste und verwickelteste sey, und zwar „liegt das Feld, auf dem wir die Erscheinungen der Seelenthätigkeiten zu beobachten haben, ganz wo anders, als wo dieses Selbstbewußtseyn es sucht, es liegt

nicht in dem unmittelbaren Aufmerken auf die gerade vorgehenden Operationen, was an sich schon darum etwas Unmögliches ist, da hier der Geist in einem Augenblick zugleich Subject und Object der Beobachtung seyn müßte, sondern man hat den Geist vielmehr in den Produkten seiner unwillkürlichen Thätigkeit aufzusuchen und zu studiren, wo er allein zugänglich ist." Man wird hierdurch an die Kritik der reinen Vernunft erinnert, wo Kant es eine Unbequemlichkeit nennt, daß wir uns des Ichs jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen. Allerdings ist das innerste Wesen des Geistes, für sich Subjectobject zu seyn, auch eine bedeutende Unbequemlichkeit für die beobachtende Methode, und wie unbestimmt es auch ist, was eigentlich unter der unwillkürlichen Thätigkeit verstanden werden soll, so ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie die äußere Beobachtung zum Begriffe der für sich seyenden Einheit des Selbstbewußtseyns gelangen will, welche die Freiheit von aller Aeußerlichkeit ist, und offenbar muß die Methode eine ganz andere werden, wenn sie etwas von der selbstbewußten Freiheit erfahren will, als sie in der Beobachtung der Natur war, indem die Beziehungen, zu welchen die Methode fortgeht, im Geiste nicht bloß für einen Andern und an den Erscheinungen, sondern für ihn selbst existiren. In Bezug auf die religiöse Erkenntniß aber ist Kant „besonders ehrwürdig, klar und anerkennenswerth." Da sich Gott allen Beobachtungen und allen Versuchen entzieht, möchte es das Gerathenste seyn, in Betreff der Religion Jedem sich selbst zu überlassen, indem sich der Beobachtung hier weiter kein Gegenstand darbietet, als der in der Geschichte ausgebreitete Irrthum, aus welchem man höchstens das sich hindurchziehende Gleichbleibende herausnehmen könnte, um es für den Glauben zu retten, der zum Schlusse doch mit einem abstracten, inhaltslosen Begriffe zufrieden seyn muß.

Was ferner die Polemik Gruppe's gegen die bisherige Speculation betrifft, so bezeichnet er oft im Einzelnen sehr scharf und klar deren Mängel; aber die Philosophie ist nie so blind gewesen, wie er meint, und befindet sich vollends zur jetzigen Zeit durchaus nicht in einem bewußtlosen Zustande über sich selbst. Die einfachste Nachweisung darüber, daß die Philosophie sehr wohl weiß, was sie mit den Begriffen will, kann die Darstellung Hegels von den Urtheilen, Schlüssen und von der Methode des Erkennens geben, und besonders die Abschnitte der Phänomenologie von dem Verstande, der beobachtenden Vernunft, und vor Allem der Abschnitt von der Wahrnehmung und Täuschung des wahrnehmenden Bewußtseyns. Hier wird am einfachsten das sich widersprechende Benehmen des wahrnehmenden Bewußtseyns dargestellt, worin dasselbe seine Aussagen und Gedanken über die Dinge bald als das Wesen der Dinge ansieht, bald von diesen abhält und als bloß seine Gedanken und Beziehungen auf sich zurücknimmt. In diesem Schwanken mit sich selbst, meint dasselbe, daß die Philosophie es nur mit Gedankendingen zu thun habe. „Sie hat in der That auch damit zu thun, und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich in ihrer Bestimmtheit, und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird. Er selbst kommt nicht zu dem Bewußtseyn, daß es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meint, es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abstraction des reinen Seyns ihr Wesen ist; aber in der That sind sie es, an welchen er durch allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; sie sind der Zusammenhalt und die Herrschaft desselben, und allein dasjenige

was das Sinnliche als Wesen für das Bewußtseyn ist, was seine Verhältnisse zu ihm bestimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und seines Wahren abläuft." (Phänom. S. 98.)

Wie die Methode Oeuppe's schon längst auf dem Felde der Naturwissenschaften angewandt ist, so ist sie auch hier an ihrer Stelle; leistet aber auch hier noch weiter nichts, als daß sie für die Philosophie der Natur das Material herbeischafft. — Das Mißtrauen der empirischen Physik gegen die Philosophie, welches bekanntlich schon Newton als eine Forderung aussprach, hat sich in den letzten Jahren bei einem großen Theil ihrer Vertreter, besonders durch das Mißfallen, welches die Schellingsche Naturphilosophie bei diesen erregte, bedeutend gesteigert. Wie sehr nun aber auch die Ansicht derer von der Natur, welche sich eine Naturphilosophie verbitten, meist durch ihre Kahlheit und Dürftigkeit von der Schellingschen Auffassung des natürlichen Lebens absticht, und wiewohl von jenem gesteigerten Mißtrauen nicht so sehr Schelling selbst die Schuld trägt, als einige Schüler, in welchen die Naturphilosophie zu einem geistlosen Schematismus ausartete, so kann dennoch allerdings nicht geleugnet werden, daß in jener Ausartung der wesentliche Mangel der Schelling'schen Naturphilosophie als Formalismus offen hervortrat. Wenn nun aber die Vertheidiger der Empirie gegen alle Speculation die Namen Schelling und Hegel ohne Weiteres zusammenstellen, und mit der Schellingschen Philosophie auch die Hegelsche getroffen zu haben meinen, sollten sie auch die Beispiele, gegen welche sie polemisiren, nur aus jener entlehnen, so könnte schon die Vorrede zur Phänomenologie sie eines Besseren belehren; und innerhalb der philosophischen Wissenschaft selbst sind wohl nicht leicht Worte von so energischer Wirkung gewesen, als jene kurze Kritik der Schellingschen Naturphilosophie, welche Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie giebt. Wodurch aber die

Naturphilosophie Schellings in ihrem Grunde schon Formalismus war, ist vorzugsweise das Festhalten des nur quantitativen Unterschiedes; denn dieser läßt es nicht zur immanenten Entgegensetzung und Entwickelung kommen, sondern bleibt der Sache selbst schlechterdings äußerlich. Diesen Formalismus der Schellingschen Philosophie von Grund aus durch die absolute Form der dialektischen Methode überwunden zu haben, ist die That Hegels, durch welche sein System nicht bloß der empirischen Physik, sondern jeder Wissenschaft trotz aller Opposition dagegen eine durchaus neue Gestalt geben muß und wird. Es kann der Formalismus geradezu als Erbfehler aller bisherigen Speculation angesehen werden, und indem die Philosophie sich der in ihrem Wesen begründeten Forderung schlechterdings nicht entziehen kann, daß sie zugleich den Beweis für die Wahrheit ihres Inhalts selbst führe, so kann der Formalismus einzig und allein nur durch die absolute Form überwunden werden, und die Philosophie hört nicht eher auf, Formalismus zu seyn, ehe nicht der Unterschied von Form und Inhalt zur concreten Einheit erhoben ist, so daß eben so sehr gesagt werden kann, daß die Form sich den Inhalt selbst gebe, als auch, daß der Inhalt sich selbst seine Form gebe; dann erst ist weder das unbegriffene Seyn, noch der bloße Begriff, als abstracte Form der Inhalt der Philosophie, sondern vielmehr der Begriff als die Sache selbst, das begriffene Seyn, welches in jedem Momente Inhalt und Form zugleich ist.

Wodurch nun aber die Schellingsche Philosophie der Opposition der Empirie gegenüber, welche deren Werth mehr nach dem Zuschuß von positiven Kenntnissen und Entdeckungen maß, und trotz der Polemik der Reflexion gegen dieselbe, doch von einem großen Theil ihrer Zeitgenossen mit einer so hohen Begeisterung aufgenommen wurde, ist die Idee der Vernunft, welche Schelling mit prophetischer Kraft als die Wahrheit

von Allem aussprach. Nach dieser lebendigen Einheit der Vernunft hatte die Zeit in den Fesseln des trennenden Verstandes geschmachtet, und es war keine Täuschung, wenn die Idee der Vernunft eine ganz andere Auffassung der Wirklichkeit, des natürlichen wie des geistigen Lebens, versprach, als man früher hatte erreichen können. Wie die Schellingsche Philosophie es aber nie zu einer in sich abgerundeten systematischen Gestaltung bringen konnte, so ist auch eine mehr allgemeine sinn- und geistvolle Auffassung der Wirklichkeit vorzugsweise der Einfluß gewesen, welchen die Schellingsche Philosophie auf verschiedene Zweige der Wissenschaft ausgeübt hat; und noch jetzt ist es das Eigenthümliche der aus der alten Schellingschen Schule hervorgegangenen tüchtigen Denker, daß sie eine systematische Gestaltung der Philosophie wenig anstrebend, mit speculativem Sinn und geistvoller Beredtsamkeit über die Probleme der Philosophie sich aussprechen, ohne aber es über sich gewinnen zu können, sich der Arbeit der Form zu unterwerfen, um den sich in der poetischen Form verbergenden Formalismus zu überwinden.

Wenn auch fürerst langsamer, doch anhaltender und eindringlicher, und, so zu sagen, ernster als die Schellingsche Philosophie hat die Kantische das Bewußtseyn ihrer Zeitgenossen überwältigt. Hier war es vor Allem die Freiheit des Selbstbewußtseyns, welche in verschiedenen Erscheinungen der Zeit mit aller Gewalt auftauchte, und der Kantischen Philosophie entgegenkam. In der Freiheit des Selbstbewußtseyns hat die Kantische Philosophie ihre Wahrheit, aber an demselben Punkte zugleich ihre Schwäche; denn es gelang der sich auf den Thron setzenden Vernunft nicht, den Inhalt zu reproduciren, den sie als Aberglaube der Geschichte überließ. Diese abstracte Freiheit des Selbstbewußtseyns erzeugte auf dem Gebiete der Wissenschaft den theologischen Rationalismus, der ohne Zweifel die wichtigste Gestalt ist, welche aus der Kantischen Philosophie

hervorging. Wie wohl aber derselbe sowohl seiner Wahrheit nach gewürdigt, als auch seiner formellen und materiellen Dürftigkeit nach von der Wissenschaft erkannt und überschritten ist, so hat er sich doch in der Form des gesunden Menschenverstandes durch alle Stufen der geistigen Bildung hindurch gearbeitet, und hier darf er nicht für eine durchlebte Gestalt des religiösen Bewußtseyns angesehen werden; vielmehr ist es eine der wichtigsten und ernstesten Fragen der Gegenwart, in welcher Weise nämlich der Glaube des Volks, der einerseits durch die freie Kritik, welche der Wissenschaft zugestanden werden muß, berührt und in seiner unmittelbaren Sicherheit gestört ist, und durch die Frivolität Einiger — und sollte diese auch als abnorme Ausgeburt bezeichnet und nicht ohne Warnung und Polemik dagegen dem Volke zu Ohren kommen — an sich selbst irre zu werden droht — wie dieser Glaube den Zweifel und die Aufklärung des Verstandes überwinden, und zu höherer Sicherheit und einem neuen frischen Leben sich wiederherstellen wird.

Wenn die Kantische Philosophie durch ihren innersten Kern in die Fichtesche hinüberwieß, und diese durch den bis zur vollendeten Spitze hinaufgetriebenen subjectiven Idealismus die Schellingsche Philosophie vorbereitete und mit Nothwendigkeit den denkenden Geist zu dieser fortführte, so hat dennoch die Kantische Philosophie zur gegenwärtigen Zeit eine nicht geringe Zahl von Anhängern. Jedoch halten diese das System Kants nicht in seiner ursprünglichen, für den weiteren Fortschritt offenen Gestalt fest, sondern es erscheint hier mannigfach modificirt und mehr oder weniger umgestaltet und zur subjectiven Beruhigung zubereitet. In dieser Umgestaltung aber greift die kritische Philosophie nur wenig — fast nur kritisirend und recensirend — in die philosophische Entwickelung der Gegenwart ein, und es sind besonders diese Anhänger der kritischen Schule, welche über die Unverständlichkeit und den Unverstand der neuesten Philosophie

nicht aufhören zu klagen, und trauernd vor dem reichen philosophischen Leben der Gegenwart stehen, das ihnen fremd geworden ist. Aber nur dadurch, daß die Kantische Philosophie vollkommen ausgeschöpft und kein speculatives Moment derselben verloren gegangen ist, hat dieselbe in ihrer ursprünglichen Form und vollends in der bloß äußeren Umgestaltung keine Bedeutung mehr.

Wenn in der Kantischen Philosophie selbst der Verstand die speculativen Momente nicht zu benutzen verstand, sie aber auch nicht zu zerstören vermochte, sondern mehr nur in dem dürftigen Resultate in seiner ganzen tödtenden Kraft hervortrat, so besteht die Bedeutung des Herbartschen Systems wesentlich darin, daß es durch und durch System des Verstandes ist. Es ist daher sehr natürlich, daß Herbart von Hegel meinen muß, daß dieser im Widerspruche stecken bleibe, während er selbst den Widerspruch nur durch Abstraction fortzubringen versucht. Herbart verlegt den Widerspruch, wie Kant, in das Subject, aber geht nicht ohne Weiteres zu dem Resultate fort, daß wir darum das Ding an sich nicht erkennen können; und nicht das Denken ist es, wie bei Kant, welches durch Anwendung der Kategorien mit Nothwendigkeit in den Widerspruch geräth und nicht über denselben hinaus kann, sondern das Denken beginnt vielmehr selbst an der Beobachtung des allseitigen Widerspruchs, der weder im Object, noch im subjectiven Denken verbleiben soll; denn er selbst ist nur Schein, und die Philosophie seine Erklärung und Lösung. Wenn nun Hegel durch den Widerspruch hindurchgeht, und dadurch als das höchste Resultat seiner Philosophie das absolute Subject erscheint, welches nicht wie das Endliche durch den Widerspruch zu Grunde geht, sondern absolut in sich selbst unterschiedne und concrete Einheit ist, so erhält Herbart durch die abstracte Auflösung des Widerspruchs zum Resultate nur das kahle Seyn, nur inuter inhaltslose und beziehungslose Punkte. Der Herbartschen

Philosophie abstract gegenüber steht, — nicht die Hegelsche Philosophie, welche dem Verstande in jedem Moment sein Recht giebt, sondern vielmehr diejenige philosophische Richtung, welche an der unmittelbaren Einheit festhaltend alle verständige Scheidung und Ausdeutung mit Gewalt abhält. Diese Richtung haben wir in der Gegenwart vorzugsweise bei Krorier. Die Polemik gegen fast alle bisherige Philosophie bezieht sich hier sowohl auf den Dualismus des Verstandes, als auch auf die concrete Identität der Vernunft, welche nicht die unmittelbare, sondern vermittelte, den Unterschied in sich schließende Einheit ist; und dem festgehaltenen Gegensatze von Seyn und Denken, Gewißheit und Wahrheit, Natur und Geist u. s. w., so wie ihrer speculativen Einheit, wird die unmittelbare Einheit gegenübergestellt, und im Verhältniß zu dieser die speculative nur als eine scheinbare bezeichnet. Soll die unmittelbare Einheit wirklich Etwas seyn, so hat sie den Unterschied schon in sich; indem dieser nicht geleugnet werden kann, aber doch zum Unterschiede nicht fortgegangen werden soll, kann von jener Einheit von Natur und Geist u. s. f. weiter nichts Bestimmtes ausgesagt werden, sondern es muß beim Gleichsam, bei den so zu sagen „sensiblen Gedanken und intelligenten Gefühlen", bei dem „übersinnlichen Geist und übergeistigen Sinn" sein Bewenden haben. Es ist diese Einheit eine ganz besondere Einheit, eine absolut unaussprechbare, von der nur gesagt werden kann, daß Ich diese göttliche Einheit besitze, und Andere sie leider durch die Speculation, welche „das trennt, was Gott vereint hat", verloren haben. Im magnetischen Hellsehen aber tritt diese Einheit vor Allem hervor, ist aber zugleich der christliche Glaube des Evangeliums, von welchem die Speculation zur jetzigen Zeit tief abgefallen ist. — Wie der sich zum Princip erhebende Verstand es nur zu todten Einheiten bringt, so kommt der übersinnliche Geist und übergeistige Sinn, gleichsam das

übersichtige Sehen, auch nicht zum Begriff des lebendigen Geistes, der wesentlich Vermittelung mit sich selbst, und That seiner selbst ist, sondern nur zum unbestimmten Gefühl der Göttlichkeit, zum Ahnen und Deklamiren, und jeder speculative Gedanke, der sich in den vielen Tiraden findet, ist dem Prinzipe so fremd, wie die Speculation überhaupt.

„Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwunderungswürdigsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht, und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwunderungsame Verhältniß. Aber daß das vom ersten Anfange getrennte Accidentielle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eignes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun damit fertig davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieß Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subject genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn giebt, die abstracte,

d. h. nur überhaupt seyende Unmittelbarkeit aufhebt, und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welches nicht die Vermittelung außer ihr hat, sondern diese selbst ist." (Phänom. S. 26.)

Wie diese im Allgemeinen angedeuteten Richtungen der philosophischen Erkenntniß, welche die Gegenwart darbietet, die Wahrheit der Hegelschen Philosophie in keiner für die Wissenschaft bedeutsamen Hinsicht anzuerkennen geneigt sind, so ist auch ihre Polemik gegen dieselbe meist nur ein Abwehren und Negiren, kein wirkliches Eingehen auf die Sache und auf den Kern des Systems. Mehr geschieht dieß von denen, welche die Wahrheit der Hegelschen Philosophie zum Theil anerkennend, zugleich über dieselbe hinausgegangen zu seyn behaupten. Das Interesse aber, welches die literarische Wirksamkeit dieser Gegner Hegels zum Theil erregt hat, liegt einerseits eben in der Polemik gegen die Hegelsche Philosophie; und man hört und liest gar nicht selten, daß dieser oder jener hinlänglich und durchaus befriedigend gezeigt habe, wie der Grundmangel der Hegelschen Philosophie in der Hypostasirung der abstracten Kategorien bestehe, wie Hegel keinen persönlichen Gott lehre u. s. w. Damit, daß dieß von Andern hinlänglich und befriedigend gezeigt wird, sind Viele sehr zufrieden, und fast hat es den Anschein, als würden sie selbst nicht anstehen, dieß befriedigend zu beweisen — wenn es nicht schon bewiesen wäre. Gehen wir aber nur einen Schritt über das Factum, daß dieß und jenes bewiesen ist, und über das einfache Resultat, daß Hegel die Kategorien hypostasire ꝛc. hinaus, und fragen etwa nach der Art des Beweises, nach den Gründen, nach dem Inhalt, der an die Stelle des Irrthums gesetzt wird — so verwandelt sich ohne Weiteres der vorher ertheilte Beifall in offenbaren Zwiespalt, und es bleibt von der Einstimmigkeit nichts weiter übrig, als das einfache Factum, daß Hegel genugsam widerlegt sey. Es ist auch leicht zu sehen,

daß die Polemik der Systeme gegen die Hegelsche Philosophie, welche über dieselbe hinausliegen sollen, in ihrer bestimmten Weise, d. h. insofern sie mehr als eine bloße Versicherung ist, nur von denen in Wahrheit gebilligt werden kann, welche zugleich mit dem weiter aufgestellten positiven Inhalt einverstanden sind, und welche ebenso, wie diese Gegner, zugleich die Wahrheit der Hegelschen Philosophie zum Theil begreifen und anerkennen. Den Zwiespalt aber in dem bestimmten Inhalte zu vergessen, um die Einstimmigkeit in dem Resultate nicht zu verlieren, ist ziemlich dasselbe, als wenn ein Historiker, etwa in der Hitze des Streites, sich auf einen Chronisten beruft, aber im Stillen von seiner Unglaubwürdigkeit durchaus überzeugt ist.

Ferner aber ist allerdings anzuerkennen, daß jene Gegner Hegels die Probleme, welche die historische Entwickelung der Philosophie der Gegenwart vorzugsweise zur Lösung gestellt hat, wirklich treffen und angreifen, und daß sie ebenfalls einen Gedankenreichthum besitzen, einen Vorrath von speculativen Ideen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, jene Fragen auf eine der Zeit gemäßere und höhere Weise zu behandeln, als es fast durchgängig von denjenigen geschieht, welche der Hegelschen Philosophie geradezu alle Wahrheit absprechen. Wir stehen aber nicht einen Augenblick an, zu behaupten, daß diese Gegner jene höhere Auffassungsweise der philosophischen Probleme vor Allem dem Studium der Hegelschen Philosophie zu verdanken haben, und ihr Gedankenreichthum nicht in dem vermeintlichen Hinausgegangenseyn über die Hegelsche Philosophie liegt, sondern vielmehr innerhalb der Hegelschen Philosophie selbst, und in der Anerkennung ihrer Wahrheit; denn das Hinausgegangenseyn müssen wir vorläufig als ein Zurückbleiben auf einem niederen Standpunkte bezeichnen. Jedoch kann die Polemik dieser Gegner gegen die Hegelsche Philosophie immerhin als ein Glück für die Erweiterung der philosophischen Erkenntniß angesehen werden,

indem sie kein anderes Resultat haben wird, als die allgemeinere Erkenntniß über den Mangel und die Einseitigkeit der von der Hegelschen Philosophie überschrittenen Principien, und als das allgemeinere Verständniß des Wesens und der Wahrheit des Hegelschen Systems selbst. Die Polemik bezieht sich vorzugsweise auf die Resultate der Hegelschen Philosophie, und in der Forderung, welche man an diese macht, sind nicht nur die Gegner und die angegriffene Philosophie, sondern zum großen Theil alle philosophischen Richtungen der Gegenwart im Ganzen einverstanden, weil sie die wesentlichen Aufgaben der Philosophie überhaupt betreffen. Es wird durch das gegenseitige Aussprechen immer offenbarer hervortreten, daß es weiter nichts als Mißverständniß ist, wenn man in der Hegelschen Philosophie statt jener geforderten Resultate andere nicht befriedigende findet; es wird sich zeigen, daß es gerade das strenge Festhalten und die consequente Durchführung der Methode ist, wodurch Hegel die Probleme der Philosophie auf eine Weise löst, wie es bisher noch nicht geschehen ist, und wie die Gegner der Hegelschen Philosophie durch ihr Zurückbleiben auf einem niederen Standpunkte schlechterdings nicht vermögen, wie diese vielmehr nur scheinbar jene Probleme lösen und mehr oder weniger durch Inconsequenz und unwissenschaftliche Versicherung die verlangten Resultate erzwingen müssen. Sehr natürlich sind es zuerst die Resultate, wonach das gewöhnliche Bewußtseyn eine Philosophie fragt, und diese dienen einem Systeme zur vorläufigen Empfehlung oder schrecken auch den Herantretenden von vorn herein von einem Systeme ab. Wie es aber der Philosophie nicht erlaubt ist, ihre Resultate voraus festzustellen und dann äußerlich zu begründen und plausibel zu machen, sondern wie vielmehr die Resultate in dem consequenten Gange der ganzen Entwickelung enthalten sind, so ist die wirkliche Erkenntniß der Resultate auch Erkenntniß der Form und Methode, und die Polemik gegen die

Hegelsche Philosophie wird mit der Zeit nicht nur dazu beitragen, dieselbe immer mehr in alle Zweige des Lebens einzuführen, aus dem sie entnommen ist, sondern wird ihre energische Kraft und Tiefe, welche sie in der absoluten Form der Methode hat, mit so schlagender Klarheit herausstellen, daß jede Wissenschaft den Kern der Hegelschen Philosophie sich anzueignen gezwungen seyn wird.

Was nun aber die Einwürfe jener Gegner gegen die Hegelsche Philosophie betrifft, so beziehen sich diese nicht auf Punkte, welche das Hegelsche System etwa als unwesentlich nur beiläufig berührt, sondern vielmehr gerade in den Punkten wird von ihnen die Philosophie Hegels angegriffen, in welchen sie sich ihrer höchsten Kraft und Vollendung rühmt. Wenn sie durch die absolute Form und Methode sowohl den Dogmatismus als allen und jeden Formalismus überwunden zu haben behauptet, so ist es gerade Dogmatismus und Formalismus, dessen man sie anklagt; wenn sie weiter es geradezu als ihre Hauptaufgabe betrachtet, das Absolute als Subject zu begreifen, so wird der Hegelschen Philosophie gerade dieß zum Vorwurf gemacht, daß sie Gott nicht als einen persönlichen auffasse; wenn sie ferner mit der Erkenntniß Gottes als des absoluten persönlichen Geistes die Nothwendigkeit überwunden und zur Freiheit verklärt hat, so wird dennoch von den Gegnern das System Hegels vorzugsweise als ein System der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit, bezeichnet. — Diese Punkte sind es denn besonders, welche wir im Folgenden weiter zu entwickeln haben.

I. Dogmatismus und Formalismus. Phänomenologie und Logik im Verhältnisse zur Philosophie der Natur und des Geistes.

Gegenstand.

Zunächst ist es also Formalismus, dessen das System Hegels beschuldigt wird, und an diese Anklage schließen sich denn zugleich verschiedene andere Punkte an. Es muß uns vor Allem darauf ankommen, den Streitpunkt klar und bestimmt ins Auge zu fassen.

Von allen Gegnern der Hegelschen Philosophie kann uns hier Weiße als Repräsentant dieser Seite der Polemik gelten. Weiße hat schon in seinen ersten Schriften diese Anklage gegen Hegel ausgesprochen, und wenn gleich von verschiedenen Seiten seine Ansicht als Mißverständniß bezeichnet, erläutert und widerlegt wurde, so ist derselbe doch seinerseits im Allgemeinen bei seiner früher ausgesprochenen Ueberzeugung beharrt und hat in seinem letzten Werke, der Metaphysik, denn auch Hand angelegt, diesem Mangel der Hegelschen Philosophie positiv und vom Grund aus abzuhelfen. In der Vorrede der Metaphysik erzählt Weiße die Entwickelung, welche sein philosophisches Denken bisher erfahren hat. „Die formale Wahrheit und die materiale Unwahrheit der Philosophie Hegels, die gediegene Trefflichkeit der Methode und trostlose Kahlheit ihrer Resultate drang sich mit gleicher Evidenz meinem Geiste auf und spornte denselben an mit Anstrengung aller seiner Kräfte die Lösung dieses Widerspruchs zu suchen." Anfangs habe er die Lösung in einer äußerlichen Scheidung des Wahren und Unwahren finden zu können gemeint; er habe nämlich den Theil, wo die Form und Methode vorherrsche, beibehalten, den andern verworfen. In einer frühern Schrift nämlich (über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft in besonderer

Beziehung auf das System Hegels. Leipzig, 1829.) betrachtete Weiße die Logik Hegels „als eine Schöpfung, einzig in ihrer Art und durchaus vollendet, bei welcher von einer eigentlichen Kritik nicht die Rede seyn könne"; machte aber zugleich darauf aufmerksam, daß — was kein Schüler Hegels bis jetzt bemerkt haben sollte — man auf das Allerschärfste unterscheiden könne zwischen der Logik Hegels und seiner übrigen Philosophie; daß man ein unbedingter Anhänger der erstern seyn könne, ohne darum mit gleicher Unbedingtheit sich zu der letztern zu bekennen. In einer spätern Schrift (Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden. Leipzig, 1832.) meinte Weiße, daß, obwohl in den meisten Hauptzügen mit Hegel übereinstimmend, eine theilweise Umgestaltung der Logik nothwendig sey; überhaupt würde die Darstellung der Logik eine ganz andere Farbe und Haltung gewinnen, wenn man von vorn herein darüber mit sich einig sey, daß man es hier mit leeren und abstracten Formen zu thun habe, als wenn man wähne, daß es sich um die einige und höchste Substanz handele. In der Vorrede der Metaphysik nun legt Weiße dagegen das Geständniß ab, daß er das Unzureichende jenes Theilungsversuches eingesehen, daß eine solche äußere Scheidung zwischen Wahrem und Falschem doch nicht möglich sey; er sey daher veranlaßt, das Fundament zu untersuchen, worauf er seinen Neubau habe gründen wollen, und habe dasselbe lückenhaft, ja fast an jeder Stelle untergraben und zerfressen gefunden. Die Metaphysik selbst ist nun die vollbrachte Arbeit des Grundbaues, und an diese haben wir uns vorzugsweise zu halten. —

Der Haupt- und Grundmangel der Hegelschen Philosophie besteht nun nach Weiße einfach darin, daß Hegel die abstract metaphysische Form mit dem concreten Inhalte verwechselt. Die logischen Kategorien, die an sich wesentlich

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

nur Form sind für einen Inhalt, nur [illegible] und Wirklichkeit haben nicht in und durch sich selbst, sondern in und durch ein Anderes, werden für sich für den Inhalt ausgegeben; und zwar nicht für irgend einen Inhalt, den sie durch ihre Form haben mögen, sondern sie gelten geradezu für die absolute Wahrheit; der abstracte Vernunftbegriff oder das reine abstracte Denken mit seinem Inhalte, den es eben an den Kategorien hat, wird so hypostasirt und als Gott selbst aufgefaßt. Hiermit wird aber der Inhalt der concreten Welt, das Leben der Natur wie des Geistes ins abstracte Denken verflüchtigt; denn nur dieß ist das Wirkliche in allem Daseyn, alles Andere dagegen nur die trübe Verhüllung dieser reinen Wahrheit. Somit umfaßt also die Logik allen wahrhaften Inhalt in sich beschlossen; und was außer derselben liegt, die Natur und der Geist, ist „nichts weiter als die besondern, aus einander gerissenen und zerstreuten Acte derselben Thätigkeit, deren Integrität nur die Logik enthält." (Ueber das Verhältniß ꝛc. S. 54.) Wenn gleich es daher für den Einzelnen möglich ist, und „es jedem Anhänger freisteht, in jene Formbegriffe, die statt des Inhalts gelten sollen, vermeintlich durch denselben reinen Gedanken, der die Begriffe als solche faßt, einen unendlichen Inhalt nach Belieben hinein zu denken" (Idee der Gottheit. 227.) (wie z. B. auch Göschel thut, der im Monismus des Gedankens auch die Natur und den Geist schon in der Logik enthalten seyn läßt) — wenn gleich auch bisweilen (doch im Widerspruche mit andern Stellen) gesagt wird, daß Gott nicht nur Idee, sondern erst als absoluter Geist vollständig erkannt sey — so ist doch nur dieß der wahrhafte Sinn des Systems, daß der reine Gedanke und sein Inhalt, wie er also in der Wissenschaft der Logik erkannt wird, alle wahrhafte Wirklichkeit und Gott selbst sey. Daß dieß der wahre Sinn des Systems ist, zeigt sich schon darin, daß in der Phänomenologie

und Encyklopädie die Kunst und Religion als niedere Stufen des geistig Absoluten in das absolute Wissen oder das Wissen der logischen Idee, dialektisch aufgehoben werden. Wenn also Hegel die Hohlheit und Leerheit einer sonst wohl beliebten ästhetischen Ansicht nachweist, welche die Kunst und Poesie nicht höher ehren zu können meinte, als wenn sie sie zur absoluten Beschäftigung mit sich selbst, zur Poesie der Poesie verflüchtige, wie er hier selbst einsieht, welchen Frevel diese Ansicht an dem Weltinhalte begeht, indem sie seinen unendlich gediegenen Reichthum zum bloßen Spiele der phantastischen Willkür herabsetzt, indem sie sich zu der absoluten Ironie ausprägt, die in dem Bewußtseyn der Nichtigkeit dieses Inhalts und der alleinigen Wahrheit und Vortrefflichkeit ihrer Subjectivität besteht — so macht sich Hegel doch desselben Frevels schuldig, indem er nur an die Stelle der Dichtung das Denken, an die Stelle der Ironie die Dialektik setzt. — Hierin besteht die trostlose Leerheit der Weltansicht, welche aus der Hegelschen Philosophie hervorgeht, daß sie die gediegenen Gestalten der natürlichen und der geistigen Wirklichkeit in die grau in grau gemalten Schemen und Kategoriengespinnste der Logik verwandelt. (Weiße, Geheimnißlehre der Unsterblichkeit. S. 39.)

Weiße giebt uns zugleich eine Erklärung darüber, wie die Philosophie in diesen Irrthum gerathen konnte, der ohne das Bewußtseyn über seine Entstehung als der „monströseste und unerklärlichste" erscheinen müsse. Hegel nämlich gelang es zuerst, den Inhalt der reinen Vernunftanschauung durch immanente Dialektik als die Entwickelung des Begriffs durch sich selbst vollständig zum Bewußtseyn zu bringen. Die Geschichte der Philosophie und der Metaphysik insbesondere ist nun wesentlich das Bewußtwerden der Kategorien, und man könnte mit Recht mit dem Finden einer neuen Kategorie, d. h. mit dem Treten derselben ins philosophische Bewußtseyn eine neue Periode

der Philosophie beginnen. „Die Erfinder selbst aber kommen selten dazu, den Ausdruck für die Kategorie als solche genau abzuscheiden von dem Ausdruck dessen, was durch die Kategorie als ihr Inhalt eben ausgesprochen wird, oder mit andern Worten, das Bewußtseyn über die Kategorie loszutrennen von dem in der Kategorie enthaltenen Bewußtseyn über die Beschaffenheit ihres concreten Inhalts. Sie können nicht dazu eben darum, weil subjectiv in ihrem Geiste beides unzertrennlich verbunden ist, weil nur die Intensität des durch die Kategorie auszusprechenden Bewußtseyns das Bewußtseyn über die Kategorie in ihnen hervorruft." (Met. S. 62.) „Das System Hegels ist nun in sich selbst nichts Anderes, als der Begriff des dialektischen Processes, genau auf jene realistische Weise, wie bei ihrem ersten Hervortreten sämmtliche Kategorien, es waren, zur Idee hypostasirt, zum absolut concreten Inbegriffe aller positiven und substantiellen sowohl, wie aller negativen und formalen Wahrheit ausgeprägt. Die Methode ist ihm, was den frühern Systemen bestimmte einzelne Kategorien waren; er weiß sich als erhaben über alle diese Systeme, weil sein Princip die Macht ist, welche ihre Principien hervortreibt und wiederum aufhebt. Aber, indem es die absolute Wahrheit dieses Princips aus seinem Weltbewußtseyn geschöpft hat, geht für es selbst dieses Weltbewußtseyn in dem Principe auf; der unendlich reiche Inhalt der Welt verflüchtigt sich zur Methode, zum Formalismus der Wissenschaft." (Seite 70.)

Diesem Irrthum der Hegelschen Philosophie gegenüber stellen wir sogleich zur nähern Verdeutlichung die Ansicht Weiße's selbst über den Begriff der Metaphysik. Die Metaphysik hat zu ihrem Inhalte das schlechthin Nothwendige, daß nicht nicht seyn und nichts anderes seyn kann (S. 19), welches aber in diesem unbedingten Seyn und dieser seiner Nothwendigkeit dennoch ein Nichtseyendes ist, also ein Seyendes, aber Wesenloses

und Unendliches. In dieser Hinsicht kommt die Metaphysik mit der Mathematik überein, in welcher sich dieß schon für das gewöhnliche Bewußtseyn kund giebt, indem nämlich der Inhalt der Mathematik auch wahr ist und nothwendig nicht anders seyn kann, aber dabei doch nicht für ein Wirkliches, sondern vielmehr für ein Unwirkliches gilt. Bestimmter sind die abstracten Allgemeinbegriffe oder Kategorien der wesentliche Gegenstand der Metaphysik; diese hat dieselbe in ihrer Totalität, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse aber in der Idee zu entwickeln. Das Wesen der Kategorien aber besteht besonders darin, daß sie einerseits als der wesentliche Inhalt der Vernunft nothwendige Formen sind für alles Seyende, und als solche absolute Bedeutung für den menschlichen wie göttlichen Geist haben. Andererseits aber sind sie in ihrer Nothwendigkeit nur das negativ Absolute, Begriffe, deren Wahrheit wesentlich darin besteht, nicht sich selbst, sondern ein Anderes und nur im Andern sich selbst zu besitzen; ihre Wahrheit also ist keine reale, sondern formale. Die Metaphysik ist also wirklich ein Schattenreich, wie Hegel seine Logik nur in einem Anfalle von humoristischer Laune nannte, indem sie das an und für sich Leere und Wesenlose zum Inhalte hat. Bei diesem Begriffe der Kategorie aber ist besonders die Vorstellung von einer äußern Form zu entfernen. Die Vorstellung einer äußern Form hat z. B. die Mathematik, wenn sie sich vorstellt, Raum und Zeit könnten auch seyn, ohne daß der Inhalt wäre, der in ihnen enthalten ist. Die Metaphysik scheint zwar dasselbe zu behaupten, wenn sie ihre formalen Kategorien für nicht nicht seyn könnende, den concreten Inhalt derselben aber für einen auch nicht seyn könnenden erklärt, und die wissenschaftliche Betrachtung der ersten von der wissenschaftlichen Betrachtung des letztern abscheidet. Allein dieses Seyn, welches nicht nicht seyn kann, ist ihr selbst das Negative und Nichtige. Diese Formbestimmungen sind wirklich leer,

so lange sie noch durch keinen Inhalt erfüllt sind. Die Metaphysik läßt daher die Form in dem Inhalte sich aufheben, sich als seyend nur für den Inhalt und in dem Inhalte setzen. Es ist also von keiner äußern, sondern von einer immanenten Form die Rede. Das Nichtnichtseynkönnen der Form, die als immanent gefaßt wird, hat also philosophisch nur die Bedeutung einer Unentbehrlichkeit der Form für jeden denkbaren Inhalt: einer schlechthin nothwendigen Bestimmtheit oder Beschaffenheit, nicht dieser oder jener bestimmten, sondern jeder möglichen Wirklichkeit. Dieser gegenüber wird die Freiheit oder das Auchanderseynkönnen des Inhalts nicht in einer Aeußerlichkeit gegen die Form, oder in einer Unabhängigkeit von der Form bestehen, sondern sie kann dem Inhalte nur durch die Form, als welche in ihrer Vollendung eben die Form der Freiheit ist, gegeben, und nur unter Voraussetzung der Immanenz der Form in ihm vorhanden seyn. (S. 54 ff.)

Es würde überflüssig seyn, die Gegner für jetzt einzeln zu vernehmen; im Allgemeinen stimmen in dieser Anklage Fichte, Stahl, Schelling und Andere mit Weiße überein. Die Sache ist also einfach diese: Nach Hegel ist der Gedanke als System des Logischen das Absolute und einzig wahrhaft Wirkliche. Gott selbst ist nichts weiter, und die Natur und der Geist sind gegen diese absolute Wirklichkeit des Logischen nur Unwirkliches und Wesenloses. So wird also aller Inhalt der Wirklichkeit in die reine Form des Gedankens verflüchtigt, und dieser Irrthum ist nur erklärlich aus einer Hypostase der Kategorien, die eben erst durch diese Hypostase an und für sich Wirklichkeit bekommen, während sie ohne diese als das erscheinen würden, was sie sind, nämlich als an und für sich wesenlose Formen für das Wirkliche. —

Phänomenologie.

Fassen wir zunächst die eine Seite der Logik auf, nach welcher sie das absolute Wahre zu ihrem Inhalte haben soll, so fragt es sich vor Allem, mit welchem Rechte können wir dieß behaupten? wie wird es begründet, daß der Inhalt des freien Denkens absolute Bedeutung und Geltung hat? Wenn die Logik mit der Abstraction von allem unmittelbar Gegebenen, mit dem reinen Seyn beginnt, so mögen wir uns diese Abstraction immerhin gefallen lassen: aber wie geht es zu, daß der Inhalt, der sich aus dieser vorläufigen Abstraction entwickelt, nicht bloß unser subjectiver Gedanke, eine willkürliche phantastische Gedankenwelt ist und bleibt? Denn die Forderung, von allem Gegebenen zu abstrahiren, ist nicht schon zugleich der Beweis, daß das Resultat dieser Abstraction irgend eine objective Bedeutung habe. — Es wird hier nicht der Beweis irgend einer einzelnen logischen Bestimmung oder Kategorie verlangt, sondern der Standpunkt der Logik überhaupt soll gerechtfertigt werden. Dieß geschieht durch die Phänomenologie des Geistes, welche Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns ist; diese geht also der Logik vorher und vermittelt und begründet den Anfang derselben. „Logisch ist der Anfang, indem er im Elemente des frei für sich seyenden Denkens im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte absolute Wahrheit des Bewußtseyns ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseyns, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtseyn den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen zum Resultat hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahr-

heit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittelung überhaupt, enthält und aufzeigt." Log. I., p. 61.

„Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether, als solcher, ist der Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Den Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtseyn sich in diesem Elemente befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das Allgemeine, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; — Dieß Einfache, wie es als solches Existenz hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geiste ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes, das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die verklärte Wesenheit, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das Seyn, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtseyn, daß es in diesem Aether sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben anzeige. — Dieß Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens ist es, was die Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist, ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellt, wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vor-

stellt; auch etwas anderes als die Begründung der Wissenschaft; so ohnehin, als: die Begeisterung, die wir aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt. — Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinne zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist in seiner Bildung zu betrachten." (Phän. S. 20. 22).

Wenn Bachmann versichert, Hegel habe die Einheit des Seyns und Denkens vorausgesetzt, ja sogar herausbringt, Hegel habe die Phänomenologie zurückgenommen, so kann man sich darüber weiter nicht wundern; aber unbegreiflich ist die Oberflächlichkeit, mit welcher ein Mann wie Fichte, — der sein System als das einzig zeitgemäße ankündigt, und vorerst über die bisherige Gesammtleistung der Philosophie im weitesten Sinne Abrechnung halten will — in der Darstellung des Hegelschen Systems gradezu die Existenz der Phänomenologie ignorirt. Eine objective Richtung wird von ihm einer subjectiven gegenübergestellt und die Hegelsche Philosophie zur ersten gezählt, insofern sie die Identität von Seyn und Denken wie Cartesius, Spinoza voraussetze, und ihr eine Theorie des Bewußtseyns, des Erkennens fehle. Bei jeder Gelegenheit wird bemerkt, wie der Anfang der Logik, das Seyn nicht Anfang seyn könne, weil er Vermittelung voraussetze, als wenn Hegel nicht Alles dieß mit der größten, ein Mißverständniß gar nicht zulassenden, Bestimmtheit auseinandergesetzt hätte, und die Phänomenologie nicht existirte, von welcher man, wenn man über die Gesammtleistung der Philosophie Abrechnung halten will, doch wenigstens so viel bemerken müßte, daß das absolute Wissen hier als Resultat mannigfacher Vermittelungen erscheint.

Es ist das Eigenthümliche der speculativen Philosophie von Cartesius bis zu Kant hin, daß sie voraussetzt, daß durch das Denken die Wahrheit erkannt werde, und in diesem unbefangenen Vertrauen geht das Denken im Glauben seiner Kraft und seiner Einheit mit dem Seyn unmittelbar an die Erkenntniß der objectiven Welt. Der Zweifel des Cartesius erstreckt sich nicht bis so weit, diesen Glauben zu zerstören, sondern ist selbst schon die Gewißheit des freien Denkens von seiner durchdringenden, den Dingen auf den Grund kommenden Energie, und wie wohl Cartesius alles Wissen von der Erkenntniß Gottes abhängig macht, so setzt er doch mit dem Begriffe Gottes die Existenz zugleich voraus, und im Vertrauen auf das wahrhaftige Wesen desselben spricht er als Princip den Satz aus: was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr.

Diese Voraussetzung der Einheit des Seyns und Denkens hebt die kritische Philosophie, welche ihrerseits durch die Empirie und den Skepticismus vermittelt ist, sogleich durch die Forderung auf, daß vor Allem untersucht werden müsse, ob der menschliche Geist die Wahrheit erkennen könne, oder nicht. — Das unbefangene Vertrauen des Cartesius, das Gott uns zur Erkenntniß der Wahrheit geschaffen, ist verloren gegangen, und der Geist reflectirt sich in sich selbst, und macht vor Allem sich und sein Erkennen zum Gegenstande der Untersuchung.

Es ist anzuerkennen, daß das freie Denken, seinem Begriffe gemäß, jene unbefangene Voraussetzung des Cartesius aufheben und seinen Zweifel an Allem vollenden muß. Die Forderung, daß die Philosophie zunächst beweise, daß das subjective Denken die Wahrheit erkennen könne, darf also unmöglich umgangen werden. Lassen wir aber vorerst die Schwierigkeit und die Methode dieses Beweises bei Seite liegen; so war das Resultat der Kritik der reinen Vernunft ein Dualismus zwischen Seyn und Denken, nicht die Erkenntniß der ob-

jectiven Wahrheit selbst, sondern vielmehr die Gewißheit, daß das Denken an sich subjectiv die objective Wahrheit als das Ding an sich nicht erkennen könne. Allein in dem abstracten Gegensatze zwischen nonmenis und phaenomenis, zwischen der subjectiven Erkenntniß und dem Dinge an sich, liegt ein so auffallender Widerspruch, daß derselbe unmöglich lange verborgen bleiben konnte; nämlich einfach der, daß eine Schranke der Erkenntniß behauptet, aber damit auch sogleich über diese Schranke hinausgegangen wird. Ist das Denken wirklich rein subjectiv, so kann es auch nicht zu der Vorstellung des Dings an sich fortgehen, kann von diesem schlechthin nichts vernehmen, und sollte dieses auch nur ein Grenzbegriff seyn; sondern diese reine Objectivität des Dings an sich ist selbst von der Subjectivität des Denkens afficirt. Es wird also vor Allem darauf ankommen, diesen Widerspruch fortzuräumen, und wie Alles Andere so auch das Ding an sich dem subjectiven Ich zu vindiciren. Dieß geschah in der Wissenschaftslehre vom Fichte. Allein zur Erklärung der Vorstellung bedarf die Theorie der Annahme eines unerklärlichen Anstoßes auf die unendliche Thätigkeit des Ich. Nun wird allerdings festgehalten, daß dieses Nicht-Ich, von welchem der Anstoß ausgeht, erst durch das Ich Realität bekomme, daß es überhaupt für das Ich kein reines Leiden gebe, sondern alles Leiden nur eingeschränkte Thätigkeit sey; allein diese Unbegreiflichkeit des Anstoßes ist doch wieder die Annahme eines unerkennbaren Dinges an sich, und dieß wird durch die Forderung der practischen Vernunft, das Nicht-Ich schlechthin zu bestimmen, nicht fortgeschafft, sondern durch den unendlichen Progreß, worin das Nicht-Ich sich dem Ideale des Ich unendlich nähern, aber nie gleich kommen soll, wird der zu lösende Gegensatz vielmehr als unauflösbar fixirt. Allein es ist schon von vornherein bei der Voraussetzung, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin und in Allem von einander verschie-

den seyn sollen, ein vergebliches Bestreben, beide zu vereinigen; jedes ist rein für sich, und die Ueberwindung dieses voraus angenommenen Dualismus kann nur die gewaltthätige Vernichtung der einen Seite des Gegensatzes seyn. Diesen subjectiven Idealismus der Reflexion durchbrach Schelling, indem er wieder den Gedanken einer objectiven, der Natur und der Welt immanenten Vernunft festhielt; hierdurch erst, indem nicht nur das subjective Ich Vernunft hat, sondern eben so sehr auch das Nicht-Ich in seiner ganzen Ausbreitung von der Vernunft durchdrungen ist, — schwindet der abstracte Gegensatz und ein wirkliches Erkennen wird möglich. Allein mit dieser Ueberwindung der Reflexion trat zugleich die Möglichkeit ein, in die Voraussetzung des Cartesius zurückzufallen. Dieß war nun zum Theil wirklich bei Schelling der Fall. Die intellectuelle Anschauung, für welche der mit dem Bewußtseyn gegebene Gegensatz zwischen Subject und Object verschwindet, ist allerdings nicht mehr das unbefangene Vertrauen des Cartesius, sondern hat die Erinnerung der im Dualismus befangenen Reflexion; aber dessen ungeachtet wird sie wissenschaftlich nicht als nothwendig begründet, sondern nur construirt und postulirt. Es ist wieder geglaubt, wie Spinoza, mit einer Definition unmittelbar anzufangen: „Ich nenne Vernunft die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven"; und es wird nur gezeigt, wie man dazu gelange, die Vernunft so zu denken, und dann es Jedem zugemuthet, sie ebenfalls sich so denken zu können. Der Beweis für die Wahrheit dieser Anschauung, welche die ganze Kantische Philosophie über den Haufen wirft, ist wirklich nur der cartesische Satz: was ich klar einsehe, ist wahr. Zugleich tritt die mathematische Methode wieder ein, aber auch nicht so unbefangen, wie bei Spinoza, sondern mehr vorläufig, sogar der Kürze halber. Dieß ist denn die Begeisterung, die, wie aus der Pistole geschossen, mit dem absoluten

Wissen unmittelbar anfängt und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt; — hier ist die Kantische Forderung, daß vor Allem untersucht werden solle, ob wir die Wahrheit erkennen können oder nicht, nur als unphilosophisch abgewiesen und die Kritik übersprungen. — Dieß ist nun zunächst die Aufgabe der Phänomenologie, die Versicherung jener Definition der absoluten Vernunft aufzuheben, den Standpunkt, der dort als intellectuelle Anschauung erscheint, nicht blos zu fordern, sondern als nothwendig zu beweisen; nicht mit einem Sprunge in das absolute Wissen sich hineinzusetzen, sondern „durch die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache" dasselbe zu begründen.

Die Phänomenologie tritt also zunächst an die Stelle der Kritik der reinen Vernunft, und es fällt Hegel nicht ein, wie unter Andern Trorler meint, durch einen bloßen Witz, (daß nemlich die Behauptung, der Gebrauch des Erkenntnißvermögens sey erst nach erlangter Erkenntniß desselben zu gestatten, dem Vorschlage jenes Scholastikus gleiche, der nicht früher ins Wasser zu gehen sich vornahm, bis er das Schwimmen erlernt) die einseitige Ansicht der Kantischen Philosophie abzufertigen, „um sich damit die Bahn zu seiner zügellosen Ungebundenheit zu brechen, und mit der Speculation auf den Stand der Dinge zurückzukehren, wie er gewesen, als die Philosophie geradezu nur auf Erkenntnißgegenstände ausging;" — und gerade im Gegensatze zur Auffassung Fichte's ist Hegel nicht dahin zu characterisiren, daß er nur der objectiven Richtung, der Speculation angehöre, sondern vielmehr dahin, daß er die subjective und objective vermittle.

Allerdings hat die Phänomenologie ein anderes Resultat als die Kritik der reinen Vernunft — sie widerlegt geradezu diese; wenden wir uns also zu der Art und Weise, wie die Kantische Frage, ob die Wahrheit erkannt werden könne oder

nicht, zu beantworten ist, so fällt zunächst die Schwierigkeit dieser Untersuchung leicht in die Augen. Vor Allem tritt die Gefahr ein, daß in dieser Untersuchung doch wieder mancherlei Unbewiesenes vorausgesetzt werden möchte, ja daß, wie früher, die Einheit des Denkens und Seyns vorausgesetzt wurde, nun wohl gar der unüberwindliche Gegensatz von Denken und Seyn vorausgesetzt werde; dann wäre es nicht zu verwundern, wenn die Untersuchung, auf dieser Voraussetzung beruhend, auch den Dualismus, daß durch das Denken die objective Wahrheit nicht zu erkennen sey, zum Resultate hätte. Wenn ich frage, ob ich die Wahrheit erkennen kann oder nicht, so läugne ich die Existenz der Wahrheit an und für sich nicht, sondern setze vielmehr die Existenz derselben außer mir voraus, und stelle zunächst nur in Zweifel, ob diese objectiv seyende Wahrheit auch für mich ist, von mir gewußt werden kann. Wollen wir diese Frage dadurch beantworten, daß wir uns zunächst auf uns hinwenden, auf unser Erkenntnißvermögen, und dieses untersuchen und diskutiren, ob es seiner Natur und seinem Wesen nach zur Erkenntniß der Wahrheit fähig sey, so ist es nicht eine bloße Ungeschicklichkeit des Ausdrucks, sondern wirkliche Schwierigkeit, daß wir das Erkenntnißvermögen nicht anders als eben erkennend, nur durch sich selbst ergründen können. Wenn wir verlangen, daß der Geist voran sich selbst erkennen, und dann erst an die Erkenntniß der objectiven Wahrheit gehen solle, so setzen wir geradezu voraus, daß die objective Wahrheit für ihn ein Geheimniß bleiben muß. Denn indem ich zuerst mich selbst erkenne und dann die objective Wahrheit, erkenne ich mich zuerst, wie ich im Gegensatze zu derselben, verlassen von ihr bin: ich reiße mich und mein Denken von der Objectivität der Wahrheit los, und mache mich zur endlichen Subjectivität — da ist es ganz natürlich, daß ich in diesem, von der objectiven Wahrheit verlassenen Erkenntnißvermögen nur Endlichkeit finde und

die Unmöglichkeit, die Wahrheit zu erkennen. Das aber habe ich nicht weiter bewiesen, sondern in der Art und Weise der Untersuchung nur vorausgesetzt. Vielmehr würde sich dagegen der umgekehrte Weg des Cartesius empfehlen, vor Allem Gott zu erkennen, und dann erst mit dieser gewonnenen Erkenntniß Gottes sich an die Erkenntniß des Menschen zu wenden, denn offenbar werden wir nur erst durch die Erkenntniß Gottes auch uns im Geiste und in der Wahrheit erkennen können; und wie die Erkenntniß Gottes als der absoluten Wahrheit erst die wirkliche Erkenntniß unserer selbst begründen kann, so muß das bloße Selbsterkennen ohne die Erkenntniß Gottes, Gott in eine unerreichbare Ferne zurückstoßen, und diese Unmöglichkeit, Gott zu erkennen nothwendig auf die Erkenntniß unserer selbst zurückschlagen, so daß, wenn wir zuerst uns, und dann Gott erkennen wollen, wir weder Gott noch auch uns selbst in Wahrheit werden erkennen können. Mit der Erkenntniß Gottes aber unmittelbar anzufangen, geht auch nicht, weil wir damit eben das, was wir beweisen sollen, schon voraussetzen würden. — Oder wollten wir den Gegensatz, woraus hier die Schwierigkeiten hervorgehen, ganz und gar fortlassen und nicht sagen, daß wir zuerst uns erkennen sollten und darauf die objective Wahrheit, sondern nur überhaupt fordern, daß wir damit anfangen müßten, uns selbst zu erkennen, von einer objektiven Wahrheit im Gegensatze zu unserm Erkennen dürfe noch gar nicht die Rede seyn, sondern dieß müsse sich Alles aus der Selbsterkenntniß erst ergeben — so ist offenbar mit dem bloßen Verschweigen des Gegensatzes nicht viel geholfen, vielmehr ist damit gerade die Forderung, um die es sich handelt, nämlich nicht unmittelbar zuzugreifen, zurückgewiesen. Wo wir uns mit unserm Erkennen zuerst hinwenden, scheint keinen Unterschied zu machen, weil wir, indem wir fordern, uns selbst zu erkennen, d. h. natürlich wie wir in Wahrheit sind, immer voraussetzen,

daß die Erkenntniß der Wahrheit auch möglich sey. Oder wollten wir noch weiter gehen, und in dem anfänglichen Selbsterkennen die wirkliche Erkenntniß und die Behauptung, daß sie möglich oder nicht möglich sey, zunächst ganz und gar abhalten und rein empirisch verfahren, nur einfach die Thatsachen unseres Bewußtseyns aufsuchen und ohne Weiteres hinstellen — so könnte wir auf diese Weise offenbar gar nicht vom Flecke. Fände sich unter diesen Thatsachen dann etwa auch die, daß wir die Wahrheit nicht erkennen können, so ginge eine solche Thatsache nicht über eine einfache Versicherung hinaus; und die Definition der absoluten Vernunft als der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven kann wenigstens den Anspruch machen, eine einfache Versicherung zu seyn. Sollte aber diese Thatsache dem Bewußtseyn allgemein angehören, so käme mit dieser Allgemeinheit auch die Nothwendigkeit hinein, welche mit der Berufung auf eine Thatsache nicht bewiesen werden kann. — In Bezug auf diese Schwierigkeiten verhält sich die kritische Philosophie ganz unbefangen, und ist eben darum bei allen tief speculativen Blicken auch voll von unbewiesenen Voraussetzungen und Versicherungen.

Es fragt sich aber, wie es möglich sey, diese Schwierigkeiten zu heben. Diese liegen vorzugsweise darin, daß die Frage, ob die Wahrheit erkannt werden könne oder nicht, nicht ohne Voraussetzung scheint beantwortet werden zu können, und doch ist die eigentliche Bedeutung dieser Forderung eben die, daß die Philosophie nichts voraussetzen solle. Es würde aber Keinem einfallen, eine solche Forderung an die Philosophie zu thun, wenn sie etwas unmittelbar Gegebenes wäre; da sie aber dieß ihrem Begriffe nach nicht ist, so soll sie auch nicht unmittelbar zu Werke gehen, also nicht willkürlich anfangen, sondern selbst ihren Begriff als freies Denken und Erkennen der Wahrheit als nothwendig beweisen. Es kann dieß nicht anders geschehen, als daß sie nicht von sich, sondern vom ihrem Nicht-

seyn, von der Unmittelbarkeit anfängt, und nachweist, wie dieß durch sich selbst über sich zum freien Denken hinausführt. Es scheint dieß etwas ganz Anderes zu seyn, als die Beantwortung der Frage, ob die Wahrheit erkannt werden könne oder nicht; ist aber doch die einzige Weise, diese Frage zu beantworten, ohne die Antwort selbst schon vorauszusetzen. Wir finden im unmittelbaren Bewußtseyn den Gegensatz zwischen Subject und Object vor. Kann aber das Denken die Wahrheit erkennen, so ist der Unterschied zwischen dem subjectiven Denken und dem objectiven Seyn kein unüberwindlicher Gegensatz; zeigt sich also dieser Gegensatz des Bewußtseyns als ein nichtiges und sich durch sich selbst auflösender, so hat das subjective Denken kein ihm absolut Fremdes und Anderes, kein Ding an sich gegenüber. Sollte sich aber wirklich die Auflösung dieses Gegensatzes als seine Wahrheit erweisen, so würde dieselbe als das wirkliche Erkennen und Wissen jenem Gegensatze selbst als dem erscheinenden Wissen gegenüber treten, und so stele der Beweis, daß die Wahrheit erkannt werden kann, mit der Entwickelung des unmittelbaren Bewußtseyns zur Wissenschaft zusammen. Jedoch hat sich der bestimmte Begriff des philosophischen Wissens, oder wie sich das Denken zum objectiven Seyn verhält, erst durch diese Entwickelung selbst zu ergeben, und erst als nothwendiges Resultat ist dasselbe nicht vorausgesetzt oder versichert, sondern bewiesen. „Die Wissenschaft ist darin, daß sie auftritt, selbst eine Erscheinung; im Auftreten ist sie noch nicht in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hierbei gleichgültig sich vorzustellen, daß sie die Erscheinung ist, weil sie neben anderen auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von ihrem Scheine befreien und sie kann dieß nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist,

weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verweisen, und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntniß und jenes Wissen sey sie gar nichts ist; noch sich auf die Ahnung eines Bessern in ihm selbst berufen. Durch jene Versicherung erhärtet sie ihr Seyn für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich eben so darauf, daß es ist, und versichert, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; ein trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sey. Denn eines Theils beriefe sie sich eben so wieder auf das Seyn; andern Theils aber auf sich, als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h. auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens übernommen werden. Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

„Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns zur Wissenschaft.“ (Phän. S. 62 ff.)

Mit dieser Fassung der Aufgabe aber dringen sich sogleich Schwierigkeiten anderer Art auf. Vor Allem fragt es sich, wie kommt in diese Entwickelung des Geistes von der Unmittelbarkeit

zum absoluten Denken, Nothwendigkeit hinein? Die verschiedenen Gestaltungen des Bewußtseyns als Thatsachen aufführen, wäre, wie schon gezeigt, eine unnütze Arbeit, und doch scheint es schlechterdings unmöglich, in dem Gange zur Wissenschaft hin schon wissenschaftlich verfahren zu können. Es ist hier wieder die Gefahr da, daß man das Resultat, etwa das absolute Wissen, schon vorläufig fertig habe, und dasselbe nur zum Scheine als Resultat erscheinen lasse, damit es das Ansehen bekomme, als sey es begründet, in Wahrheit aber wäre es doch nur vorausgesetzt und nicht mehr als eine einfache Versicherung, aber umsponnen mit allerlei Täuschung und scheinbaren Beweisen.

Was zunächst den Anfang der Phänomenologie betrifft, so beginnt diese mit dem Bewußtseyn und zwar in seiner Unmittelbarkeit, mit der sinnlichen Gewißheit. Wenn die Logik mit dem Seyn anfängt, so ist dieß eben Anfang der Logik, also nicht die Unmittelbarkeit des Wissens überhaupt, sondern die Unmittelbarkeit des absoluten freien Denkens, und wie dieses vermittelt ist durch die Phänomenologie, so ist das Seyn, wie unmittelbar, ebenfalls auch vermittelt. Wird hieran erinnert, so bringt man wohl die Zahl herbei, und zählt also zwei Anfänge der Philosophie: die sinnliche Gewißheit und das Seyn; und meint nun, einer könne doch nur der wahre seyn, und Hegel habe wohl selbst nicht recht gewußt, womit er anfangen solle. — Man ist jetzt wohl darüber einig, daß der Anfang der Philosophie nicht die Bedeutung habe, zugleich Princip der Philosophie zu seyn. Die Schwierigkeit aber des Anfangs liegt einfach darin, daß die Philosophie Alles begründen und vermitteln soll; dadurch scheint ein Anfang schlechterdings unmöglich. Wird mit einem Unmittelbaren angefangen, so ist dieß eine Versicherung, wird diese vermittelt durch ein Anderes, so wäre nicht mit jenem Unmittelbaren, sondern mit

diesem Andern anzufangen und so fort ins Unendliche. Die Phänomenologie beginnt nun mit der sinnlichen Gewißheit; dieses, meint Hegel (Log. 1, 61.), sey das eigentliche unmittelbare Wissen; dabei aber behauptet er zugleich, „daß es Nichts gäbe, Nichts im Himmel, oder in der Natur, oder im Geiste, oder wo es sey, was nicht eben so die Unmittelbarkeit enthalte als die Vermittelung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeige." Hiermit übereinstimmend zeigt sich denn in der Philosophie des Geistes auch das Bewußtseyn als vermittelt, indem es sich als Resultat der Anthropologie ergiebt. Hiernach aber scheint es, als dürfe auch die Phänomenologie nicht von dem Bewußtseyn unmittelbar anfangen, weil auch dieses, seinem Wesen nach, nicht ein schlechthin unmittelbares ist. Die Lösung dieser Schwierigkeit ergiebt sich von selbst, wenn wir die angegebene Tendenz der Phänomenologie festhalten. Indem hier das Wissen von seiner Unmittelbarkeit zum absoluten, für sich seyenden Denken fortzuführen ist, so ist es nicht nöthig, über das unmittelbar gegebene und sich vorfindende Bewußtseyn noch hinauszugehen, und etwa auch dieses rückwärts hin zu begreifen; also vorerst zu sehen, wie die Seele aus ihrer natürlichen Bestimmtheit sich zum Bewußtseyn entwickele, oder noch weiter hin zurückzugehen und etwa den menschlichen Organismus selbst in seiner vernünftigen Gliederung zu betrachten, und das Verhältniß desselben zum Geiste, sondern hier kommt es vielmehr darauf an, das Wissen in seiner einfachen Unmittelbarkeit aufzunehmen, also „nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten". Wollte man der Philosophie auch diese Erlaubniß nicht ertheilen, das Bewußtseyn in seiner Unmittelbarkeit aufzunehmen, und etwa daran erinnern, daß sie ja selbst nicht erlaube, sich auf Thatsachen des Bewußt-

seyns zu berufen, so ist nur zu bedenken, daß durch dieses Aufnehmen nicht schon irgend etwas begriffen oder bewiesen werden solle, und daß somit von einem Berufen auf die sinnliche Gewißheit gar nicht die Rede seyn könne.

Auf die Frage aber, wodurch der Fortschritt und die Entwickelung von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen ein nothwendiger werde, ist die einfache Antwort: durch die dialektische Methode. Wie diese überhaupt die Bewegung der Sache selbst ist, so ist sie in der Phänomenologie zugleich die eigne Bewegung des Bewußtseyns. Wir knüpfen unsere weitere Erläuterung an die Einwürfe an, welche Fischer gegen diese Seite der Phänomenologie macht. Fischer sagt in der Metaphysik S. 11 so: „diesen absoluten Idealismus (Schellings) führte Hegel auf das Princip des Fichteschen subjectiven Idealismus zurück, welches er aber nicht bloß als Princip des Selbstbewußtseyns, sondern als allgemeine Subjectivität oder als das reine Denken faßte, welches mit dem reinen Seyn identisch, durch alle ontologische Bestimmungen sich selbst bestimmt, und sich durch seine objective Bestimmung seinen subjectiven Begriff vermittelt. Wie Fichte seinen Idealismus auf eine petitio principii baut, die er auf keine Weise zu rechtfertigen im Stande ist, so geht Hegel in seiner idealistischen Tendenz nun von einer Voraussetzung aus, die er aber nicht einmal zugiebt, viel weniger sie wissenschaftlich rechtfertigt. — Da die ganze Kritik des erscheinenden Bewußtseyns, durch welche Hegel den Begriff der absoluten Wissenschaft, d. h. die Logik hervorbringt, von dieser Voraussetzung abhängt, so ist es consequent, daß er seiner Phänomenologie des Geistes einen Abschnitt voranstehen läßt, durch welchen er jene Voraussetzung für eine in der Natur der Sache oder in dem Begriffe des Bewußtseyns begründete Ansicht erklärt. Untersuchen wir, sagt Hegel im Anfange seiner Phänomenologie S. 67, die Wahrheit des Wissens,

so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein, fährt er fort, in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das Ansich desselben oder sein Wesen wäre vielmehr unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen. — Die Folgerung ist ganz richtig. Eben weil das Ansich oder das Wesen des Gegenstandes in unserm Wissen nur für unser Wissen ist, wird durch die Vergleichung des Begriffs mit dem Gegenstande wie er in unserm Bewußtseyn ist, Nichts über die Bedeutung entschieden, die er an und für sich hat. Desto auffallender ist es, wenn Hegel diese Folgerung nicht anders, als wäre damit nichts gesagt, übergeht, und ohne auch nur einen Versuch zu machen, sie zu widerlegen, unmittelbar darauf das Gegentheil behauptet, ohne diese Behauptung auch nur im Geringsten zu rechtfertigen. — Statt nun ferner durch die Einsicht, daß sich in einer solchen subjectiven Prüfung der Gegenstand mit dem Begriff ändert, auf die frühere Folgerung zurückzukommen, daß ein solcher subjective Maßstab nicht der Gegenstand an ihm selbst ist, sieht Hegel in diesem idem per idem, auf welches diese „Vergleichung des Bewußtseyns mit sich selbst" hinauslaufe, nur eine Bestätigung seiner Annahme, daß beide Momente, Begriff und Gegenstand, in das Bewußtseyn selbst fallen. Durch diese idealistische Wendung wird der ganze Verlauf der Phänomenologie des Geistes voraus bestimmt, und Hegel sieht sich darin keine andere Aufgabe, als zu zeigen, wie sich dem erscheinenden Bewußtseyn der Gegenstand durch die vollständige Erfahrung seiner selbst in dem reinen Begriffe seines Wesens verwandelt. — Diese Betrachtung der Sache, nach welcher sich der neue Gegenstand als durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst gebildet zeigt, ist, wie Hegel selbst

bemerkt, „unsere Zuthat," wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Ganzen erhebe und welche nicht für das Bewußtseyn sey, welches in der Phänomenologie betrachtet werde. — Das Ende der dialektischen Bewegung, durch deren Momente die Kritik des natürlichen Bewußtseyns durchgeführt werde, werde an dem Punkte erreicht, an welchem es seinen Schein ablege, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich werde, und indem es dieß sein Wesen erfaßt, werde es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen." Weiter unten, S. 397, wird bemerkt: „daß die petitio principii im Allgemeinen in der Annahme bestehe, daß der Gegenstand nur Moment des Bewußtseyns sey, weil sich jener als das Ansich des Wissens mit seinem Begriffe andere; darin bestehe eben das subjective Verfahren der Phänomenologie und sie werde dadurch nur eine Vergleichung des Bewußtseyns mit sich selbst." —

Es fällt nun zunächst Hegel nicht ein, irgend eine Voraussetzung in der Einleitung rechtfertigen zu wollen, sondern wie in der Einleitung von dem Bewußtseyn und der Methode der Phänomenologie die Rede ist, ist es nur eine vorläufige Angabe, wie dieß in der Einleitung nicht anders seyn kann. Aufgenommen wird eigentlich nichts als die sinnliche Gewißheit, und schon die Wahrnehmung wird nicht mehr nur aufgenommen, sondern „ist uns entstanden, und unser Aufnehmen daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein nothwendiges." (Phän. S. 84.)

Doch wir haben auf die Schwierigkeiten weiter einzugehen. — Die petitio principii soll darin bestehen, daß Hegel voraussetzt, daß der Gegenstand nur Moment des Bewußtseyns sey; darum vermittelt sich das Bewußtseyn nur mit sich selbst, und es kann natürlich zu seinem Ansich kommen, weil dieses von vorn

herein durch jene Voraussetzung aufgehoben ist. Wenn also das Bewußtseyn etwa aufhört, über sein erscheinendes Wissen hinauszugehen, so hat es damit nicht etwa das Ansich, die Wahrheit des Gegenstandes erreicht; sondern diesem vielmehr vollkommen Gewalt angethan, ihn zu seiner Form gemacht. Das absolute Wissen ist eben darum subjectiver Idealismus; darin mag allerdings das Wissen dem Gegenstande entsprechen, eigentlich aber entspricht nur der Gegenstand dem Wissen d. h. er wird nicht gewußt, wie er an sich ist, sondern nur vom Bewußtseyn in den reinen Begriff seines Wesens äußerlich verwandelt. Indem die Prüfung des Erkennens zu einer Prüfung gemacht wird, welche das Bewußtseyn mit sich selbst anstellt, kommt das Wissen aus seiner Subjectivität nicht heraus, und das subjective Ich ist der allgemeine und endliche Maßstab, woran Alles gemessen, und als unwahr und unrecht befunden wird. —

Zunächst ist anzuerkennen, daß im Bewußtseyn, wie es sich unmittelbar vorfindet, der Gegenstand Moment ist — sonst wäre gar kein Bewußtseyn und Wissen eines Andern vorhanden. Allein es ist schon etwas ganz Anders zu sagen: in der sinnlichen Gewißheit ist der Gegenstand Moment und: alle Gegenständlichkeit ist nur Moment des Bewußtseyns. So viel ist ferner klar, wollten wir damit anfangen, irgend etwas anzunehmen, das nur reines Object wäre und als solches schlechterdings außer dem Bewußtseyn fiele, so würden wir nicht anfangen mit dem Bewußtseyn, wie es sich unmittelbar findet, sondern vielmehr — mit dem Resultate der Kritik der reinen Vernunft; denn dieser Gegenstand, der gar nicht Moment des Bewußtseyns seyn könnte, wäre weiter nichts als ein Ding an sich. — Weiter aber gilt gerade dem Bewußtseyn der Gegenstand nicht als Moment, sondern als Ansich, als die Wahrheit; eher müßte man also sagen, daß dem Selbstbewußtseyn der

Gegenstand nur Moment sey. In dieser Aufhebung des Gegenstandes befriedigt sich aber das Bewußtseyn selbst nicht, sondern erst, wenn es sich selbst entäußert, in dieser doppelten Negation findet es Ruhe.

Wie schon früher bemerkt, können wir die Fortbewegung und Entwickelung des Bewußtseyns von seiner unmittelbaren Gegebenheit zum absoluten Wissen, oder diese Aufhebung des erscheinenden Wissens durch sich selbst als Beweis ansehen, daß die Wahrheit von dem subjectiven Denken erkannt werden kann, oder wir können diese Entwicklung als eine Prüfung der Realität des Erkennens betrachten. Diese Prüfung nun scheint nicht ohne irgend einen Maßstab möglich zu seyn, den wir an das Erkennen, auf welchem Standpuncte es stehen mag, anlegten, um so zu erfahren, ob das Erkennen Realität habe oder nicht. Offenbar aber würde dieser Maßstab kein anderer seyn können, als das wirkliche Wissen selbst; dieß würde aber so nur willkührlich als unbewiesen vorausgesetzt, und hörte damit zugleich auf, ein objectiver Maßstab seyn zu können. Wenn wir die Realität des Wissens untersuchen, so wollen wir dahinter kommen, was es an sich ist; durch diese Untersuchung aber wird es für uns, es wird unser Wissen; indem nun wir als Prüfende unser Wissen nicht als den objectiven Maaßstab erwiesen hätten, so wäre damit über die Realität des Erkennens durchaus nichts ausgemacht. Allein diese Unterscheidung zwischen dem Ansich und Füruns fällt in das Bewußtseyn selbst. Das Bewußtseyn bezieht sich, indem es etwas weiß, auf ein Anderes oder dieß Andere ist für dasselbe; und zugleich unterscheidet das Bewußtseyn von dieser Beziehung des Gegenstandes auf es, den Gegenstand außer dieser Beziehung oder das Ansich des Gegenstandes. Indem so das Bewußtseyn nicht nur den Gegenstand weiß, sondern auch sein eigenes Wissen zum Gegenstande des Wissens macht, prüft das Bewußt-

seyn selbst sein Wissen, und wir brauchen daher nicht mit unsern zufälligen Meinungen und Ansichten hinzuzutreten, sondern können dem Bewußtseyn selbst das Prüfen überlassen, und der durch jenen Unterschied nothwendigen Selbstbewegung und Entwickelung desselben nur zusehen. — Hiermit sind nun allerdings nicht alle Schwierigkeiten, die in der Aufgabe liegen, gelöst, aber so viel ist klar, daß es Hegel wieder nicht einfällt, wie Fischer meint, ohne weitere Rechtfertigung das Gegentheil von dem zu behaupten, was er früher gesagt hatte. Mit größerem Rechte könnte man meinen, daß er vielmehr dasselbe behaupte. Denn zunächst ist hier nur der Gegensatz ein anderer geworden. Vorher fand der Gegensatz Statt zwischen unserm Wissen und der zu prüfenden Wahrheit eines andern Wissens; jetzt liegt der Gegensatz im Bewußtseyn selbst, das das Ansich oder die Wahrheit des Gegenstandes von seinem Wissen unterscheidet. Der Unterschied ist so aus einem äußern zu einem innern geworden, und wir haben für erst nur von unserer der Sache selbst äußerlichen und fremden Subjectivität abstrahirt. Soviel erhellt sogleich, daß wir jene frühere Voraussetzung aufgehoben haben, welche darin lag, daß indem wir die Realität des Erkennens prüfen wollten, unser Wissen als objectiven Maßstab voraussannahmen. An die Stelle dieser Voraussetzung ist die Forderung getreten: das Wissen sich durch sich selbst, ohne die Zuthat eines fremden Maßstabes, entwickeln zu lassen. Es könnte aber weiter gefragt werden: wie ist eine objective Entwickelung des Wissens durch sich selbst möglich, besonders wenn jener Unterschied im Bewußtseyn nur ein „idem per idem“ ist? Und wollten wir auch zugeben, daß eine solche Entwicklung des Wissens durch sich selbst nicht unser zufälliges Prüfen wäre, und wir das Resultat dieser Entwickelung somit als nothwendig in der Sache selbst begründet anerkennen müßten, so bleibt doch die Schwierigkeit ungelöst, wie das Bewußtseyn hinter das

Ansich oder die Wahrheit des Gegenstandes und auch seines Wissens sollte kommen können, indem, ebenso wie bei unserm Prüfen, das Wissen des Bewußtseyns von seinem Wissen immer nur *sein* Wissen bleiben muß. Sollte das Bewußtseyn auch durch seine eigne Natur zu irgend einem Standpunkte mit Nothwendigkeit hingetrieben werden, so mag dieser für das Bewußtseyn selbst immerhin ein objectiver seyn, an und für sich bleibt er aber doch ein subjectiver; weil das Bewußtseyn seiner Natur nach durch und durch subjectiv ist. Wir hätten somit dadurch, daß wir uns in die Sache selbst, nämlich in die eigne Entwicklung des Bewußtseyns, hineinversetzten, nichts gewonnen, sondern nur verloren, indem wir uns dadurch nur in die *Subjectivität* ganz und gar verschlossen haben, und nun sicherlich, wie das Bewußtseyn selbst, aus der Täuschung nicht wieder heraus können. — Allein wir dürfen nicht meinen, daß wir mit diesen Reflexionen irgend etwas thun, was nicht das Bewußtseyn selbst thäte. Wir machen einen Unterschied zwischen subjectivem Wissen und objectiver Wahrheit und behaupten, das Bewußtseyn könne aus seiner Subjectivität nicht heraus — wir machen somit eben denselben Unterschied, den das Bewußtseyn selbst macht, und nehmen selbst einen *bestimmten Standpunkt des Wissens* ein, und können daher eine Antwort auf diese Schwierigkeit nur in der Entwickelung des Wissens selbst verlangen. —

Wir wollen versuchen, im Allgemeinen anzugeben, wie diese Schwierigkeiten, die hier sogleich, als wenn sie Hegel entgangen wären, als Einwürfe auftreten, in der Phänomenologie selbst vollständig gelöst und beantwortet sind. Vor Allem wäre zu bemerken, daß der Unterschied, den das Bewußtseyn macht zwischen dem Ansich des Gegenstandes und seinem Wissen von ihm, nichts weniger, als ein idem per idem ist; sondern es ist der einfache Unterschied zwischen dem *Bewußtseyn* und dem

Selbstbewußtseyn. Das Bewußtseyn bezieht sich auf ein Anderes z. B. auf ein sinnliches Ding, und hält dieses Andere für wahrhaftes und wirkliches Seyn. Das Bewußtseyn ist aber zugleich sein Begriff, Selbstbewußtseyn, damit wird es nicht von außen über seine Beschränktheit hinausgetrieben, sondern leidet diese Gewalt durch seine eigene Natur. In der absoluten Gewißheit seiner selbst zweifelt es an der Wahrheit und Realität des ihm schlechthin Anderen und damit an seinem frühern eignen Wissen. Auf diesem Unterschiede des Bewußtseyns vom Selbstbewußtseyn soll die Nothwendigkeit des Fortschrittes und die Entwickelung des Wissens beruhen. Hier tritt nun aber die Hauptschwierigkeit ein. Diese Unterscheidung nämlich scheint das Resultat im Voraus zu einem subjectiven Idealismus zu bestimmen. Indem nämlich das Bewußtseyn aus der Beziehung auf ein Anderes sich in sich reflectirt, gilt ihm nicht das Andere, sondern es sich selbst als reell; über das Wesen des Gegenstandes scheint durchaus nichts ausgemacht werden zu können, und wenn das Bewußtseyn den Gegenstand nach der Gewißheit seiner selbst mißt und nicht eher Ruhe hat, als bis es „sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht," so ist vorauszusehen, daß das Bewußtseyn so lange über sein Wissen hinausgehen, und so lange das Ansich des Gegenstandes von seinem Wissen selbst unterscheiden wird, bis es nicht mehr kann, d. h. bis es keinen Gegenstand mehr hat, als sich selbst, bis es nur sich selbst denkt. Der Fortschritt wäre sonach ganz einfach der: das Bewußtseyn weiß irgend ein Object, sieht es dieß beim Lichte an, und findet, daß es ein Anders als es selbst ist, wirft es dasselbe von sich. Wenn so das Bewußtseyn durch dieses ewige Einerlei alle Objectivität fortgeschafft hat, so hat dasselbe diese nicht eigentlich überwunden, ist nicht hindurchgegangen, sondern nur vorbeigegangen, und das Ende dieses Processes ist ein

subjectiver Idealismus: der Gegensatz der mit dem Bewußtseyn unmittelbar gegeben ist, ist allerdings verschwunden, aber so, daß der Gegenstand nur fortgeworfen wurde, und das Subject bei sich beharrte. Nun entspricht das Wissen dem Gegenstande und der Gegenstand dem Wissen: denn Ich ist Gegenstand, und auch zugleich das Wissen dieses Gegenstandes; und dieß Ich=Ich, dieß einfache Sichselbstdenken ist alle Realität und Wahrheit. —

So leicht hat es sich nun Hegel mit der Ueberwindung des Objects nicht gemacht. — Wie sich der Gegensatz zwischen Seyn und Wissen durch die ganze Entwickelung des erscheinenden Wissens hindurchzieht, so ist ein bestimmter Standpunkt des Wissens auch die Bestimmtheit des Objects, oder umgekehrt, je nachdem das Object bestimmt ist, welches als Ansich oder als Wahrheit gilt, ist auch das Wissen ein bestimmtes — beides steht also im nothwendigen Verhältniß. Dadurch legt sich die Entwickelung des erscheinenden Wissens in verschiedenen Gestalten des Bewußtseyns auseinander. Jede Gestalt beginnt mit der Unmittelbarkeit, in welcher das Bewußtseyn, da es, mit seinem Wissen in unmittelbarer Einheit, über dasselbe nicht hinausgeht, sich befriedigt fühlt. In dieser Unmittelbarkeit gilt dem Bewußtseyn das Object und somit zugleich sein eignes Wissen für wahr. Ueber diese Unmittelbarkeit geht das Bewußtseyn zum Zweifel fort, dadurch daß es als Selbstbewußtseyn sein Wissen von dem Object unterscheidet. Die Prüfung nun, ob sein Wissen dem Gegenstande oder der Gegenstand seinem Wissen entspricht, geschieht nicht etwa so, daß das Bewußtseyn seinen Gegenstand, den es für wahr und wirklich hält, an seinem reinen Selbstbewußtseyn überhaupt mißt, sondern ebenso wie das Object des Wissens ein bestimmtes ist, so ist auch das Wissen des Wissens nicht Selbstbewußtseyn überhaupt, sondern Bewußtseyn eines bestimmten

Wissens, das Wissen dessen, was auf einem bestimmten Standpunkte für wahr gilt. Das Object ist also nicht überhaupt oder in seiner abstrakten Allgemeinheit zu fassen, und es kommt nicht darauf an, was es überhaupt in Wahrheit ist, sondern ist vielmehr in seiner Bestimmtheit aufzunehmen, die es für das Bewußtseyn selbst hat; und dann zu sehen, ob es seinem Begriffe, nämlich das Wahre zu seyn, entspricht. Wenn wir das Object nicht in dieser bestimmten Gestalt nehmen, so treten wir sogleich aus der Sache selbst, nämlich aus dem Wissen des Bewußtseyns heraus, und was wir mit dem Objecte auch anfangen mögen, ist für uns, aber nicht für das Bewußtseyn. Dadurch aber, daß wir das Object nach seiner Bestimmtheit aufnehmen, und keine Bestimmung hinzuthun, die dasselbe nicht auch für das Bewußtseyn hat, treten wir in die Sache hinein, an die Stelle des Bewußtseyns selbst. Entspricht nun das Object seinem Begriffe nicht, ist dasselbe nicht das, für welches es das Bewußtseyn in seiner Unmittelbarkeit nahm, nämlich als absolut wahr und wirklich, so muß es rein durch die Entwickelung seiner ihm immanenten Bestimmungen sich als unwahr erweisen und auflösen. Wie die Unmittelbarkeit sowohl auf das Bewußtseyn als auf das Object, als auch auf ihr gegenseitiges Verhältniß sich bezog, so ist diese Vermittelung die allseitige Negation der Unmittelbarkeit, und gehört dem Subjecte und Objecte und auch ihrer gegenseitigen Beziehung an. Man kann daher ebenso sagen: das Bewußtseyn prüft, ob sein Wissen dem Gegenstande entspricht, als auch, ob der Gegenstand seinem Wissen entspricht; nämlich ein wahrer zu seyn. Indem sich der Gegenstand als unwahr erweiset, ist auch das Wissen unwahr, denn der Gegenstand galt eben für das Bewußtseyn als wahr. Das Bewußtseyn wird also über sein Wissen hinausgetrieben, damit aber zugleich über das Object seines Wissens. Indem es so

fährt, daß das Object nicht das ist, wofür es dasselbe hielt, muß es zunächst sein Wissen ändern und es dem Objecte gemäß machen; aber die Aenderung des Wissens ist auch Aenderung des Objects, denn beides ist in nothwendiger Beziehung und das andere Wissen besteht eben darin, daß dasselbe ein anderes Object für das Ansich und die Wahrheit hält.

Nun fragt sich aber: wie bestimmt sich dieß Andere? ganz einfach dadurch, daß die Negation des bestimmten Wissens nicht überhaupt Nichts ist, sondern als bestimmte Negation nothwendig einen positiven Inhalt zum Resultate hat. Also aus der Auflösung des bestimmten Standpunktes des Bewußtseyns und des Gegenstandes seines Wissens geht so eine neue Gestalt des Bewußtseyns hervor, welche die Wahrheit der vorhergegangenen ist, in welcher die bestimmte Negation des Objects, welches in dem Zweifel aus dem Ansich zu einem bloßen d. h. unwahren Wissen des Bewußtseyns herabgesetzt wurde, als der neue Gegenstand des Bewußtseyns erscheint, und damit ist auch der neue Standpunkt des Wissens selbst vollständig bestimmt, welcher eben darin besteht, diese positive Negation des ersten Ansich, als des wahren Ansich zu betrachten. Dieß ist es nun, was Hegel „unsere Zuthat" nennt, welche Worte bei Fischer fast wie ein unwillkührliches Geständniß Hegels klingen, daß die ganze Phänomenologie nur eine subjective und unwahre Spielerei sey. Diese unsere Zuthat besteht also nur darin, daß wir das Resultat, das sich ergeben hat, den positiven Inhalt der bestimmten Negation, oder die aus der Vermittelung hervorgehende Unmittelbarkeit aufnehmen. Der neue Gegenstand und damit auch die neue Gestalt des Bewußtseyns zeigt sich so „als geworden durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst." „Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die

Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich oder Fürunsseyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen: für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden." Phän. S. 71. Es ist leicht zu sehen, wie mit diesem Momente, obwohl nur durch dasselbe ein wissenschaftlicher Fortgang gewonnen werden kann, wir durchaus nichts dem Inhalte Fremdes hinzuthun. Wir halten damit nur die Sache und das Bewußtseyn fest, daß es nicht in Willkühr und Zufälligkeit abirre. Wollte man der Wissenschaft dieses Moment nicht zugestehen, so würde man verlangen, daß die Philosophie ohne das Denken des Subjects zu Stande komme, oder daß der Inhalt an sich, ohne Form schon Wissenschaft seyn sollte.

Indem aber so der Fortgang vom unmittelbaren und abstracten Wissen der sinnlichen Gewißheit sich auf beide Seiten des Gegensatzes bezieht und der im Subject und Object identische ist, so überwindet das Subject das Andere, Fremdartige, Objective nur dadurch, daß es sich selbst fortwährend läutert und erweitert, nur dadurch, daß es seine Endlichkeit und Subjectivität von Stufe zu Stufe aufhebt. Die Aufhebung des Gegenstandes ist zugleich auch Aufhebung eines bestimmten endlichen Wissens, also nicht äußerlich und abstract überwindet das Subject den Gegenstand, sondern vielmehr durch seine eigne Entäußerung. Daher enthält die Phänomenologie nicht nur eine Widerlegung des endlichen Realismus, sondern ist auch

so wenig subjectiver Idealismus, daß sie vielmehr die Nichtigkeit desselben nicht nur überhaupt, sondern in seinen verschiedensten Modificationen und Gestaltungen nachweist. — So ist sogleich der erste Uebergang aus dem Bewußtseyn ins Selbstbewußtseyn keine Abstraction des Subjects vom Object, so daß die Vermittlung nur im Subject vorginge, sondern das Object kommt vielmehr durch seine eigne Dialektik dem Bewußtseyn entgegen, und das Subject erhebt sich nicht durch abstracten Idealismus, sondern durch Realismus und durch das Object als die Sache hindurch zum Selbstbewußtseyn. Das Bewußtseyn verdoppelt sich nicht durch ein bloßes idem per idem in sich selbst, sondern vielmehr durch die Aufhebung des Andern durch sich selbst; es findet nicht abstract in sich, sondern im Andern sich selbst; und nur dadurch ist das Selbstbewußtseyn wirklich die Wahrheit des Bewußtseyns. Allein das Selbstbewußtseyn zeigt ebenso an seiner eignen Dialektik die Einseitigkeit des Idealismus auf: Indem dasselbe sich als die Wahrheit des Bewußtseyns, dem ein Anderes, als es selbst ist, als die Wahrheit galt, erwiesen hat, steht es dem Anderen gegenüber, und dieses Andere hat den Character der Erscheinung, des Negativen gegen es selbst als das wahre Wesen. Das Selbstbewußtseyn steigert sich aber zum Stoicismus, welcher durch Abstraction das Andere zu vernichten versucht, und macht in der Faselei des Skepticismus die Erfahrung seiner Einseitigkeit, wodurch es zum Bewußtseyn seines Widerspruchs mit sich selbst als zum unglücklichen Bewußtseyn fortgeht. Erst indem das Selbstbewußtseyn „sein Fürsichseyn aus sich herausgerungen und zum Seyn gemacht hat" und „sein negatives Verhalten zum Andersseyn zum positiven umschlägt", ist es Vernunft. Dieser steht weder das Seyn als das Wesen nur gegenüber, noch ist sie für sich im Gegensatze zum Andern sich selbst das Wahre, sondern sie ist die Einheit des Bewußtseyns

und Selbstbewußtseyns, und erst in dieser concreten Einheit die Gewißheit, alle Realität zu seyn. Wenn nun die Vernunft ebenfalls vom Bewußtseyn, wo sie beobachtend ist, zum Selbstbewußtseyn fortgeht, so scheitert doch die Lust an der Nothwendigkeit, und das Gesetz des Herzens zeigt sich als der Wahnsinn des Eigendünkels. Eben so hebt sich das abstracte Selbst der Person auf, und die reine Einsicht, welche alle Gegenständlichkeit tilgt und den Glauben aufklärt, erfährt, der Schrecken des Todes zu seyn; und auch der moralische Geist geht über das Bewußtseyn der moralischen Weltanschauung zum Selbst des Gewissens zurück, aber dieses geht über sich selbst hinaus und gewinnt im Handeln und in der Religion seinen absoluten Inhalt. Also das Resultat der Phänomenologie besteht nicht einseitig darin, daß das Subject alle Objectivität verflüchtigt und zu sich selbst macht, sondern zugleich darin, daß das Subject sich seiner Subjectivität vollständig entäußert, nicht die Objectivität fortwirft und bei sich beharrt, sondern im Andern, in seiner Entäußerung bei sich selbst ist. —

J. G. Fichte. — Braniß.

Ehe wir dieß Resultat der Phänomenologie, das absolute Wissen, als den Anfang und Uebergang in die Logik weiter erläutern, wenden wir uns zur Betrachtung einiger Bestrebungen der neuesten Zeit, welche im Allgemeinen dieselbe Tendenz mit der Phänomenologie gemein haben.

Zunächst käme hier Fichte in Betracht. Der erste Theil seines Systems, das Erkennen als Selbsterkennen hat im Allgemeinen dieselbe Aufgabe als die Phänomenologie des Geistes, gelangt aber zu einem andern Resultate als diese, ja weist den Standpunkt der Hegelschen Philosophie als einen endlichen nach, und schreitet dialektisch über denselben hinaus. Fichte ist mit der vorläufigen Angabe und Erzählung der

Principien seines Systems nicht karg gewesen, sondern hat diese fast in allen seinen Schriften wiederholend skizzirt. Wir nehmen zuerst diese Principien auch vorläufig auf, wie sie uns geboten werden.

Als der wichtigste Punkt kann angesehen werden, daß die Philosophie nicht über das Bewußtseyn hinauskäme. „Die Philosophie ist nichts weiter, als das Bewußtseyn, die Selbstorientirung des Geistes über den ursprünglichen, in ihm niedergelegten Besitz der Wahrheit, nicht ein Erfinden derselben und eine Spannung über sich selbst hinaus, worin gerade die Unphilosophie bestehen würde." (Ueber Gegensatz, Wendepunkt ꝛc. 1 Thl. S. 32.) „Die Philosophie als denkende bleibt nur die Entwicklung, oder wenn man will, die Vollendung des Bewußtseyns in sich selbst. Dieß ist ihr fester, unverrückbarer Augpunkt. Sich selbst und seinem ursprünglichen Horizonte kann es nimmer entfliehen, und wähnend eben, es habe sich dessen überhoben, ist es um desto fester und blinder an ihn gekettet. Als sein unvertilgbarer Focus wird sich aber die Ichform ergeben. Sich selbst sieht es unmittelbar, alles Andere nur vermittelt, und Gott selbst kann es nur erkennen, inwiefern er selbst sich abspiegelt, offenbart in ihm. So ist Selbstbewußtseyn Anfang, Mitte und Ende der Philosophie, und so könnte man formell sie auch bezeichnen als die Selbstvollendung oder Selbstorientirung des Bewußtseyns über seinen ursprünglichen Besitz: was es ist, bringt es philosophirend zu bewußter Anerkenntniß." (Das Erkennen als Selbsterkennen S. 16.) Eben wegen dieses unverrückbaren Augpunktes „erkennen wir Gott nicht vermittelst einer behaupteten Identität mit ihm, wie diese auch näher gefaßt werde, ob als unmittelbares Hineinversetzen in ihn oder indem er in unserm Erkennen eigentlich sich selber erkennt, sondern wir lesen seine Abstrahlung, sein Zeugniß von sich selbst in uns und in den endlichen,

geschaffenen Dingen. Sein Ansich, sein absolut Innerstes ist uns schlechthin unerkennbar: und fürwahr wäre es eine Thorheit, dieß Anders zu wähnen! Wir wissen von ihm nur insofern er mit uns in Verhältniß tritt, aber dieß Verhältniß ist hier nicht, wie zu den einzelnen Dingen als das eines Objects zum Subject zu denken: sondern, indem er in und an uns und den Dingen, als an seinem Geschaffenen, sich offenbart, ist unser Selbsterkennen und das Erkennen der Welt zugleich ein Erkennen Gottes in seinen Werken." (Gegensatz S. 222.) Obwohl aber die ganze Philosophie nur Selbstorientirung des Bewußtseyns über seinen ursprünglichen Besitz ist, so ist doch die Theorie des Erkennens oder das Erkennen als Selbsterkennen nur der erste Theil des Systems. Die Hauptaufgabe dieses ersten Theils ist, das Bewußtseyn von seiner unmittelbaren Gegebenheit zum Denken fortzubestimmen. (Das Erkennen ꝛc. S. 12). Dieser Theil enthält somit die wissenschaftliche Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns zum und im Denken; und damit die Abhandlung der möglichen Verhältnisse desselben zur Wahrheit, woraus die verschiedenen Standpunkte nicht nur des Erkennens überhaupt, sondern auch des speciellen Erkennens — die möglichen philosophischen Systeme sich ergeben. (ebendaselbst S. IX.). Indem aber in dieser Theorie des Bewußtseyns das speculative Erkennen seinem Wesen nach sich ergeben hat, und das Selbsterkennen sich zugleich als Erkennen der Wahrheit erwiesen, erweitert sich der Standpunkt, und die Philosophie wird zur Ontologie, zum Erkennen des Seyns. —

Der erste Theil des Systems soll also (wie die Phänomenologie Hegels) von dem Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Gegebenheit anfangen, und jede vorausgesetzte und hinzugebrachte Erklärung, Theorie soll streng abgehalten werden.

Das Bewußtseyn wird nun näher bestimmt. Dasselbe ist an sich „das Sich-Sehen in einem bestimmtern Zustande als dem seinigen und hierin ist sein allgemeinster Character bezeichnet.“ „Das Bewußtseyn ist Ich, ruhendes Sichsehen als des wechselnden. Und so bleibt es auch im Zustande des Wollens, Begehrens, ja im heftigsten Sturme der Leidenschaft das diese Thätigkeit anschauende, der Reflex im Ich gleichmäßig das Unbewegte, nur Zusehende, wie selbst der Kampf des Begehrens oder des Abscheues unter ihm sich gestalte. Schwände dieses Zusehen oder würde es in jenen Sturm hingerissen, so wäre damit das Gegentheil, die Bewußtlosigkeit eingetreten.“ (Erkennen ꝛc. S. 17. 18.) Das Bewußtseyn ist somit zunächst Bewußtseyn eines Andern und enthält unmittelbar den Gegensatz zwischen Bild und Seyn. Dieser Gegensatz aber setzt sogleich eine Einheit voraus, und das Bewußtseyn ist sonach „an sich Bild, das sich begreift als Bild, im Gegensatze des Seyns, es ist Selbstbewußtseyn.“ Beide Momente bedingen sich gegenseitig und machen zusammen erst das wirkliche Bewußtseyn aus. —

Es ist hier nicht der Ort, eine ins Einzelne gehende Kritik der Fichteschen Theorie des Erkennens zu geben, sondern wir haben hier vorzugsweise zu untersuchen, ob sich die Basis des ganzen Systems wirklich als Resultat jener Theorie erweise, und wie sich diese Basis zum Resultate der Phänomenologie verhalte.

Wollten wir aber zunächst darnach fragen, wie in diese wissenschaftliche Entwicklung des Bewußtseyns von seiner unmittelbaren Gegebenheit zum Denken und Erkennen Nothwendigkeit und Wissenschaftlichkeit hineinkomme, so erhalten wir auf diese Frage wenigstens keine vorläufige Antwort. Jedoch heißt es später: „Es ist das Hauptverdienst Hegels die

dialectische Beschaffenheit der Kategorieen, somit auch aller Wahrheit, dadurch aber zugleich die einzig richtige philosophische Methode nachgewiesen und mit bewunderungswürdiger Consequenz durchgeführt zu haben. Dieser Fund ist nun unverbrüchlich festzuhalten und auf Einverständniß über die Methode zunächst zu dringen, wo sich die andern Differenzen allmählig von selbst ausgleichen werden." Wollten wir aber mit dem Daraufdringen noch weiter gehen, und nicht bloß das Einverständniß fordern, daß die dialectische Methode die einzig wahre sey, sondern daß in einem systematischen Werke dieß Einverständniß auch mit der That begleitet werde — so würde wenigstens die Theorie des Erkennens von Fichte dieser Forderung nicht Genüge leisten können. Es ist ein seltsamer Irrthum, (dessen wir übrigens Fichte nicht beschuldigen) wenn man meint, daß die Philosophie durch die Strenge der Methode und der Form zum Formalismus werde. Nicht durch die Strenge der Form, sondern vielmehr durch die Halbheit derselben wird die Philosophie nothwendig Formalismus, indem dann die Methode zu einem dem Inhalte selbst äußerlichen Schematismus herabsinkt. Indessen können wir nicht umhin, auch Fichte eines willkührlichen Formalismus zu beschuldigen, und wir werden im Folgenden Gelegenheit haben, an einzelnen Beispielen den Beweis für diese Beschuldigung zu liefern.

Auffallend ist es, wenn Fichte mit dem Bewußtseyn in seiner Unmittelbarkeit anfangen will, und doch nicht mit dem Bewußtseyn, sondern mit dem Ich als vernehmenden wirklich anfängt. Diese erste Stufe wird als der Zustand beschrieben, in welchem das Ich noch nicht dazu gelangt, sich selbst von den Gegenständen zu unterscheiden, und sich als Ich den äußern Vorstellungen entgegenzusetzen. Es soll in seiner Reinheit factisch der Zustand des Kindes kurz nach der Geburt seyn, und von den spätern Zuständen die Momente besonderer Ab-

spannung, des sogenannten Hinbrütens dazu gerechnet werden. Nach dem früher aufgestellten Begriffe des Bewußtseyns, sollte man meinen, wäre dieser Zustand, wenn auch die Möglichkeit des Bewußtseyns, doch nimmermehr schon die Wirklichkeit desselben. Jedoch wird auch dieser Zustand, in welchem sich das Ich noch nicht von den äußern Gegenständen unterscheidet, ein Zustand des Bewußtseyns genannt. Für unsere jetzige Untersuchung fällt hier sogleich eine Sache von Wichtigkeit heraus, nämlich der weite Begriff des Bewußtseyns. Nehmen wir das Bewußtseyn in dieser Allgemeinheit und — Unbestimmtheit, so daß das Hinausgehen über das Bewußtseyn sogleich ein Zurückfallen in die Bewußtlosigkeit wäre — so sinkt die Grundansicht, daß die Philosophie nur Selbstorientirung d. h. Bewußtwerden des Bewußtseyns über seinen ursprünglichen Besitz sey — zu einer Trivialität herab. Denn wem wird wohl zu behaupten einfallen, daß er die Wahrheit gemacht habe? daß er sie nicht gefunden, sondern vielmehr erfunden, und daß er dieselbe erst durch sein Denken und Wissen in Existenz gesetzt? Indem aber kein Mensch durch sein Erkennen die Wahrheit macht, so wird er sich nur der schon ohne ihn existirenden bewußt, und auch dieß wäre schlechterdings unmöglich, wenn die Wahrheit nicht dem Geiste immanent und sein ursprünglicher Besitz wäre. Diese Ansicht erhält aber dadurch sogleich eine bestimmte andere Bedeutung, wenn der ursprüngliche Besitz des Geistes (gleichviel zunächst in welcher Bedeutung) als ein beschränkter angegeben wird, so daß mit dem Bewußtwerden dieses Besitzes doch Gott nicht erkannt werden soll, wie er an sich ist.

Wenden wir uns hiernach sogleich zur Betrachtung des Hauptpunktes der Theorie des Erkennens, welcher offenbar in dem dialectischen Uebergange aus dem reflectirten Erkennen in

das speculative besteht; hier im Uebergange heißt es denn auch S. 284: „damit ist zugleich unser früherer Ausspruch gerechtfertigt, daß die Philosophie nur Selbstorientirung oder Selbstvollendung des Bewußtseyns in sich selber sey.“ Dieß nun in seiner bestimmten Bedeutung, in welcher es zugleich die Behauptung einer Schranke des Wissens in sich faßt, folgt so wenig aus der dialectischen Aufhebung des Idealismus der Reflexion, daß die wirkliche Aufhebung desselben vielmehr gradezu die Widerlegung jener Fichte'schen Grundansicht enthält. — In der höchsten Vollendung der Reflexion (wie sie besonders in der Wissenschaftslehre dargestellt ist) hat sich das Bewußtseyn zum reinen Selbstbewußtseyn aufgehoben, und das Ich hat alle ihm äußere Gegenständlichkeit zum Wissen von sich selbst verflüchtigt. Indem Ich etwas weiß, hebe Ich das Ansichseyn des Etwas auf, und mache dasselbe zu einem Vorgestellten, und weiß also nicht den Gegenstand, sondern nur mich selbst und meine Vorstellung. Das Ich wirft so alle Beziehung auf ein Anderes, auf ein Nichtich und somit alle Schranke fort; es ist, als Beziehung auf sich, alle Realität, das einzig Bleibende, die Substanz und Macht, alles Seyn in sich zu verzehren. In dieser höchsten Spitze aber hebt sich die Reflexion durch sich selbst auf. Das reine Selbstbewußtseyn nämlich ist als Verflüchtigung alles Inhalt selbst eitel und inhaltsleer, und zugleich das Bewußtseyn dieser Eitelkeit und Leerheit, nicht wirkliches Wissen, sondern Nichtwissen, und zugleich Wissen dieses nichtigen Wissens; das reine Selbstbewußtseyn ist als die Negation alles Andern, die Negation seiner selbst, sich selbst aufhebendes Wissen; es ist als in Einheit mit sich, vielmehr der Widerspruch mit sich selbst, absolute Realität und zugleich Inhaltslosigkeit zu seyn.

Fichte geht nun aus dem reinen Selbstbewußtseyn nicht in die Vernunft als die absolute Form über, son-

denn in das Bewußtseyn zurück, und kommt eben darum nur scheinbar über die Reflexion hinaus.

Der Uebergang nämlich ist hier folgender: Indem das Bewußtseyn im Idealismus der Reflexion alle einzelne Objectivität in sich verflüchtigt hat, kommt es zur Erkenntniß seiner, als eines zweiten, Abgestammten, als eines Abbildes eines absoluten Inhalts. Das leere Sichselbstsehen der Reflexion würde das Bewußtseyn, seinem formellen Begriffe nach überhaupt aufheben; das Bewußtseyn muß daher nothwendig zur Anerkennung eines absoluten Seyns fortschreiten, welches nicht bloß vorgestellt, sondern als absolut vielmehr die Wurzel und Voraussetzung des Bewußtseyns ist. Das Bewußtseyn besinnt sich, durchbricht seine Selbstigkeit und findet in seiner Tiefe die unabweisbare Beziehung auf ein Urseyn, und dieß ist der einzige Inhalt des Bewußtseyns, und wie es auch übrigens vom Mannigfaltigen zu wissen vermeinte, so weiß es ursprünglich und in der Wurzel auch darin nur vom Absoluten, als dem sich offenbarenden. Als Wissen von Gott hat das Bewußtseyn den Quell der Wahrheit in sich selbst gefunden, und das denkende Entwickeln der Offenbarung Gottes im Bewußtseyn bleibt einziger Inhalt der Philosophie wie alles Bewußtseyns, indem jene nie aufhört, formell ihren Augpunkt im Selbstbewußtseyn zu haben. —

Daß die Philosophie und alles Wissen den Augpunct im Selbstbewußtseyn habe, war zunächst auch die dem Idealismus der Reflexion eigenthümliche Ansicht; eben daher ging aus ihm der Widerspruch hervor, daß alles Wissen nicht die Wahrheit weiß, sondern dieselbe vielmehr aufhebt, und das Selbstbewußtseyn Alles in sich und seinen Focus hineinziehend, nur seine eigne Inhaltslosigkeit anschaut. Dieser Augpunkt soll hier nun bleiben, dessen ungeachtet aber soll vom Absoluten als dem sich offenbarenden gewußt werden. Hiernach scheint die Ichform

nicht festgehalten, sondern vielmehr durchbrochen und überwunden. Allein es tritt sogleich eine Zweideutigkeit ein: wenn gleich wir wohl vom Absoluten wissen, indem es nicht in sich verschlossen bleibt, sondern sich offenbart, so erkennen wir doch nicht, was das Absolute an sich ist — hiermit wird erst das Selbstbewußtseyn als der Augpunkt festgehalten. — Daß wir vom Absoluten nur wissen, insofern es sich offenbart, versteht sich eigentlich von selbst: wir wissen vom Offenbaren, vom verschlossenen Absoluten können wir nichts wissen. Nicht minder kann es sich auch von selbst verstehen, daß wir das Ansich des Absoluten nicht erkennen können, jenachdem nämlich diese Behauptung verstanden werden soll. Das Wissen nämlich hebt das Ansichseyn nothwendig auf und macht es zu einem Fürsichseyn, und in dieser Bedeutung würde das Absolute selbst sein Ansichseyn nicht erkennen können, weil das Erkennen das Ansichseyn zum Fürsichseyn aufheben würde; soll die Unmittelbarkeit durchaus unmittelbar bleiben, so wird natürlich ein Wissen, welches Vermittelung ist, unmöglich gemacht. Wirkliche Bedeutung bekommen beide Behauptungen, sowohl daß wir das Absolute nur erkennen, insofern es sich offenbart, als daß wir das Ansich des Absoluten nicht erkennen können, erst durch die nähere Bestimmung, daß die subjective Form des Selbstbewußtseyns als der Augpunkt alles Erkennens festgehalten werden soll. Indem aber das Absolute nicht das Ansich als sein innerstes Wesen offenbart, offenbart es sich nicht wirklich, sondern seine Offenbarung ist vielmehr das Verbergen dessen, was es an sich ist; und mögen wir immerhin sagen, daß das Absolute in uns Zeugniß von sich selbst ablege, sich abspiegele, so ist doch das Bewußtseyn ohne Wissen des innersten Wesens des Absoluten nur ein Hohlspiegel und Flachspiegel, der das Bild verdreht und verzerrt; dem Wissen tritt immer wieder ein Ding an sich gegenüber, und ist diesem Ansich gegenüber

unwahres und unwirkliches Wissen, trotz des sich offenbarenden Absoluten doch Nichtwissen, und zugleich Wissen dieses Nichtwissens, ein unglückliches Bewußtseyn, das durch den Widerspruch in sich selbst über sich hinausgetrieben wird.

Unbegreiflich ist es aber, wie sich dieses subjective Wissen vom sich offenbarenden und dabei verschlossen bleibenden Absoluten durch einen dialectischen Uebergang aus dem reflectirten Erkennen ergeben soll. Schon im reflectirten Erkennen wird das Selbstbewußtseyn, als Angpunkt alles Wissens festgehalten, und eben darum weiß das Ich nicht wirklich ein Anderes, sondern nur sich selbst, und eben daraus geht der Widerspruch und die nothwendige Auflösung der Reflexion hervor. Indem das Selbstbewußtseyn festgehalten wird, wird die Reflexion nicht überwunden, sondern sie wird nur als ein abschreckendes Beispiel aufgestellt, um zu zeigen, zu welchen hirnlosen Resultaten die Consequenz führt, und um eine Unbestimmtheit und Inconsequenz zu sanktioniren. Denn das Bewußtseyn weiß in diesem sogenannten speculativen Wissen nie das Object, sondern immer nur sich selbst, ist Subject und Object des Erkennens, ebenso wie im reflectirten Wissen. Der Idealismus der Reflexion wird hier nur so aufgehoben, daß die subjective Form festgehalten, der Inhalt aber wirkliche Wahrheit werden soll. Dieß ist aber schlechterdings unmöglich, und es ist nicht das Festhalten der subjectiven Form, welches sich als nothwendiger dialectischer Fortschritt aus dem Idealismus der Reflexion ergiebt, sondern vielmehr die Aufhebung derselben zur absoluten Form der Vernunft und des Geistes, welche einzig und allein die dem wahrhaften Inhalte gemäße Form ist. Für die subjective Form kann der Inhalt nicht absolut seyn, sondern das Festhalten derselben muß zunächst einen Dualismus und ein unerkennbares Ansich herbeiführen, und dieser Dualismus treibt sich nothwendig wieder hinauf zur subjectiven Aufhebung in das

reine Selbstbewußtseyn — dann sind wir wieder auf dem Punkte angelangt, von dem wir ausgingen.

Wollten wir in der Phänomenologie als der Wissenschaft vom erscheinenden Wissen den Standpunkt angeben, welchen diese scheinbare Aufhebung der Reflexion einnimmt, so wäre dieß der Uebergang aus der Freiheit des Selbstbewußtseyns und dem unglücklichen Bewußtseyn in die Vernunft, ohne wirklich den Begriff der Vernunft zu erreichen. Hegel deutet diesen Rückfall in folgenden Worten an: „Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, unbestimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtseyn, ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist dieß, daß Selbstbewußtseyn und Seyn dasselbe Wesen ist, dasselbe, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtseyn auf die eine Seite und ihr gegenüber ein Ansich treten." (Phänom. S. 178.) Von hier aus bis zum absoluten Wissen hin ist nun freilich noch ein weiter Weg; jedoch ist auch nach Fichte mit der Aufhebung der Reflexion das Wissen noch nicht vollendet, sondern das speculative Erkennen selbst entwickelt sich wieder durch die Vernunftanschauung, und das speculative Denken als solches zum höchsten „allversöhnenden" Standpunkte, dem speculativ anschauenden Erkennen. Sehen wir also zunächst diese Entwickelung des speculativen Erkennens genauer an. Hier hätten wir vor Allem die Unbestimmtheit und die Willkür der Dialektik zu rügen; denn das speculative Denken als solches, welches vorzugsweise der Standpunkt der Hegelschen Philosophie seyn soll, ergiebt sich weder als nothwendig aus dem Vorhergehenden, noch ist es wirklich der Standpunkt Hegels, noch wenn er es wäre, hebt er sich wirklich dialektisch zum folgenden auf,

Zunächst findet hier eine Schwierigkeit merkwürdiger Art statt. Wenn sich früher schon *ergeben* hat, daß das Selbstbewußtseyn der Augpunkt alles Erkennens bleiben muß, so besteht nach Fichte's wiederholten Anklagen der Mangel der Hegelschen Philosophie darin, daß sie diese Schranke nicht respectirt. Soll sich nun dennoch die Hegelsche Philosophie als ein nothwendiger Standpunkt und Durchgangspunkt des sich entwickelnden Wissens ergeben, so müßte vor Allem die *momentane* Aufhebung jenes Augpunktes sich als nothwendig erweisen, und dann zur Wiedereinrenkung der Speculation in ihre Fugen fortgeschritten werden. Ja es ist nicht leicht einzusehen, wie der Hegelsche Standpunkt überhaupt als ein speculativer, über das reflectirte Erkennen hinausliegender sollt nachzuweisen seyn, da er gegen die *Grundansicht* der speculativen Philosophie verstößt, und wegen dieses Grundirrthums eigentlich noch unter das reflectirte Erkennen fällt, welches wenigstens doch diese Basis des Selbstbewußtseyns festhält. Als Rückfall aber kann dieser Mangel auch nicht gut dargestellt werden, weil bis jetzt eine unwahre Aufhebung der Ichform noch nicht vorgekommen ist, also kein Standpunkt da ist, wohin die Philosophie zurückfallen könnte. Das einfachste Mittel, diese Schwierigkeiten zu umgehen, besteht darin, daß man es so genau nicht nimmt, sondern von dem als einseitig und endlich zu erweisenden Standpunkte herausſucht, was gerade paßt, und eben so das Resultat, welches sich ergeben hat, beliebig zerspaltet, die eine Seite hervorhebt und dagegen die andere vergißt oder wenigstens verschweigt.

Als die erste Stufe des speculativen Erkennens wird die *Vernunftanschauung* angegeben. Sie ist, obwohl hier im Zusammenhange vermittelt und als wahr bewiesen, doch für sich das unmittelbare Erkennen; und als solches die Basis alles religiösen Glaubens. Der Uebergang zum speculativen Denken

wird nur dadurch gebildet, daß das Ungenügende, damit aber Charakteristische der Gotteserkenntniß auf diesem Standpunkte darin beruhen soll, daß sie sich noch nicht versöhnt und ausgeglichen habe mit dem Bewußtseyn des unmittelbar Gegebenen, der endlichen Welt; daß Gott allein die Wahrheit, sey ihre tiefste Zuversicht, jedoch dränge sich im unmittelbaren Bewußtseyn das Endliche, Vergängliche, der Schein an dessen Stelle und damit falle das Bewußtseyn des Ewigen und das Bewußtseyn des Endlichen schlechthin auseinander. S. 295. Man weiß nicht, was an der Vernunftanschauung noch vernünftiges seyn solle, wenn das Charakteristische derselben nicht die Versöhnung, sondern der Zwiespalt ist. Jedoch hat sich als Resultat der Aufhebung des reflectirten Erkennens auch nicht nur dieß ergeben, daß Gott allein die Wahrheit sey, sondern daß sich das Absolute im Bewußtseyn offenbare; daß also der sich offenbarende Gott die Wahrheit sey. Wenn die Vernunftanschauung „das Allein-Seyn des Ewigen" (S. 296) behauptet im Gegensatz zum unmittelbaren Bewußtseyn, welches „das Allein-Seyn des Endlichen" festhielt — so hört mit diesem abstracten Dualismus die Vernunftanschauung sogleich auf, vernünftiges speculatives Erkennen zu seyn, von dem Fichte selbst als eigenthümliche Bestimmung S. 287 angiebt: Alles Wirkliche überhaupt ist Offenbarung Gottes, und auch in dieser Beziehung ist Zwiespalt und Dualismus jeder Art gänzlich verschwunden. Wenn zugleich angegeben wird, daß das Christenthum bei dem abstracten Auseinanderfallen des Ewigen und Endlichen, überhaupt bei ihrem Gegensatze keineswegs stehen geblieben sey, so ergiebt sich schon daraus, daß das Eigenthümliche der religiösen Anschauung durchaus nicht dieser Gegensatz ist; aber nicht nur die christliche Religion ist darüber hinausgegangen, sondern alle und jede Religion, eben weil sie vernünftig ist; und das Auseinanderhalten des Ewigen und Endlichen ist

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nicht Vernunftanschauung, sondern vielmehr die Sache des abstracten Verstandes und des reflectirenden endlichen Erkennens; insofern kann der Zwiespalt, der sich in der Reflexionsphilosophie des Jacobi darstellt, durchaus nicht mit der tiefsten Versöhnung der christlichen Religion als eine Stufe zusammengebracht werden. Dem Wesen der Vernunftanschauung gemäß, wie es sich aus dem Vorhergehenden ergab, mußte der Fortschritt zum speculativen Denken sich nothwendig an die Form der Unmittelbarkeit anknüpfen; und es mußte nachgewiesen werden, wie in der Unmittelbarkeit der Vernunftanschauung schon der Quell des freien Denkens liegt, das jene Unmittelbarkeit aufhebt.

Im speculativen Denken als solchem soll nun „der bisherige Gegensatz von Subjectivem und Objectivem nicht nur aufgehoben und als nichtig gesetzt seyn, sondern der Begriff des Objectiven eine höhere Bedeutung bekommen haben" (nämlich das Objective soll das Wahre, die göttliche Offenbarung im Bewußtseyn seyn). Zunächst ist unbegreiflich, wie dieser Gegensatz ein bisheriger genannt werden kann, da er doch schon durch die Aufhebung des reflectirten Denkens verschwunden ist. Die Zuversicht der Vernunftanschauung soll verloren gehen durch das sich überall aufdringende Endliche, und daraus der Speculation die Aufgabe erwachsen, die reinen Begriffe des Ewigen und Endlichen auseinander zu entwickeln. Ob dieser Gegensatz des Ewigen und Endlichen auch wieder den schon überwundenen des Subjectiven und Objectiven erwecke, und wie und in welcher bestimmten Weise beide Gegensätze sich von Neuem wieder auflösen, wie wieder zur Grundansicht des Bewußtseyns von sich selbst zurückgekehrt sey — diese Fragen können doch unmöglich durch die bloße Erzählung, daß dieses und jenes sich so verhalte, für beantwortet gelten, am wenigsten aber ist diese Erzählung schon ein dialektischer Beweis und eine speculative Entwickelung; und ist auch die Entwickelung der Begriffe des Unendlichen und

Endlichen u. s. w. erst die wesentliche Aufgabe der Ontologie, so kann doch das Resultat derselben hier nicht ohne Weiteres anticipirt werden, denn eine solche Vorausnahme geht über eine einfache Versicherung schlechterdings nicht hinaus.

Daß Hegel nun aber bei der bloßen Voraussetzung der Identität von Denken und Seyn, auf welcher alles unmittelbare Bewußtseyn beruhe, stehen geblieben sey, ist, wie schon früher gesagt, das non plus ultra des Mißverstehens. Aber nicht bloß von vorne her sey die Philosophie Hegels somit ergänzt und berichtigt, sondern auch in ihrem Grundresultate über sich hinausgeführt. Soll diese Hinausführung schon im Vorigen statt gefunden haben, so würde sie darin bestehen, daß die Philosophie vom Standpunkte der Vernunft und des Geistes auf den des Bewußtseyns zurückgeschoben ist; oder, weil der Standpunkt der Vernunft bis jetzt noch gar nicht eingenommen wurde, kann von einem Zurückschieben eigentlich nicht die Rede seyn, sondern nur von einem Zurückbleiben, welches die Hegelsche Philosophie gar nicht berührt. Doch findet auch im Folgenden noch eine Hinausführung statt, indem über das speculative Denken das speculativ Anschauende tritt. Was aber die Behauptung betrifft, daß Hegel das Absolute nur als absoluten Proceß fasse, und daß nach ihm nur die Kategorie das einzig Wahre und Ewige sey, so wird dieß im Folgenden seine Widerlegung finden. Der Uebergang zu dem höchsten allversöhnenden Standpunkte wird so gemacht: „Aber selbst auf dem Standpunkte des dialektischen Denkens bleibt noch eine Einseitigkeit zurück, deren Ueberwindung das Bewußtseyn erst in sich vollendet und unsere Untersuchung abschließt. Es hat sich hier bis zu seinem Gipfel, dem speculativen Erkennen, emporentwickelt und darin isolirt: damit stehen ihm seine Vorzustände und bedingenden Momente, Anschauen, Vorstellen u. s. w. nur noch gegenüber. Das speculative Erkennen faßt sich noch als die einzige Form

der Wahrheit, und der Zwiespalt im Bewußtseyn, wie der Gegensatz zwischen dem a priori und a posteriori, bleibt damit in ganzer Kraft. Doch es hat nicht bloß den erreichten Gipfel festzuhalten, sondern das Resultat der ganzen vorhergehenden Theorie zusammenzufassen, d. h. das Selbstverständniß des Bewußtseyns, das wir in der bisherigen Untersuchung vollzogen und begleiteten, hat sich, zurückgreifend und seine vorhergehenden Momente zusammenfassend, hier zu vollenden." Das Bewußtseyn habe sich erkannt in allen Formen, als in der Wahrheit, der Offenbarung Gottes; so sey auch das unmittelbare Bewußtseyn, die Anschauung, in ihrer Realität gerechtfertigt, weil verstanden. Wie nur Eine Welt, die göttliche Offenbarung, so sey auch nur Eine Erkenntniß derselben in Anschauung wie im Denken, welche beide, weil Eins in der Wurzel, sich innerlich ergänzen.

Aus diesem Uebergange möchte zunächst ersichtlich seyn, daß es nicht die dialektische Methode gewesen ist, welche die Entwickelung in ihrem nothwendigen Fortschritte geleitet. Denn der dialektischen Methode ist es wesentlich und eigenthümlich, daß sie kein Moment in ihrem Fortgange verliert, daß der höhere Begriff die frühern in sich enthält, und nur dadurch der höhere und concretere ist. Hier aber soll das speculative Denken seine Vorzustände sich nur gegenüber haben; hat es sich wirklich als der höchste Standpunkt dialektisch entwickelt, so steht es mit den vorangehenden Standpunkten nicht in dem Verhältnisse des Gegensatzes, sondern hat diese vielmehr in ihrer Wahrheit anerkannt. Sollen aber Denken und Anschauen sich ergänzen, so tritt hiermit statt des innern dialektischen Verhältnisses ein rein äußerliches ein; eine solche Ergänzung kann nur gefordert werden, wenn die Anschauung nicht durch sich selbst sich zum Denken aufgehoben hat, so daß das aus der Anschauung hervorgehende Denken diese als Moment in sich

enthält, sondern wenn das Denken äußerlich zur Anschauung herzugebracht ist, wodurch es nothwendig als ein besonderer Standpunkt so einseitig erscheinen muß als die Anschauung. Werden nun wieder beide als sich ergänzende Elemente verbunden, so ist diese Verbindung keine wirkliche Einheit, sondern vielmehr ein totaler Gegensatz. Als sich ergänzend haben beide Elemente einen besondern Inhalt, wodurch sie nothwendig auseinander fallen, am wenigsten aber kann das äußere Hinzunehmen der Anschauung zum Denken als ein dialektischer Fortschritt über das speculative Denken hinaus angesehen werden.

Außerdem aber entzieht sich dieser höchste allversöhnende Standpunkt durch das Schwankende und Willkürliche seiner Bestimmungen jeder weitern philosophischen Betrachtung. Vor Allem hätte bestimmter angegeben werden müssen, was hier denn eigentlich unter Anschauung zu verstehen sey. Schon in der vorangehenden Entwickelung kommen verschiedene Weisen der Anschauung vor; diese und vorzüglich die Vernunftanschauung scheint gemeint zu seyn; jedoch ist die zum speculativen Denken hinzutretende Anschauung auch wieder eine andere, weil sie einen besondern neuen Inhalt besitzt. In Betreff dieses Inhalts wird besonders hervorgehoben die Erkenntniß, daß Alles, Gott wie Kreatur, individuell sey; diese soll sich auf diesem Standpunkte unmittelbar ergeben. Wie aber und warum? fragen wir umsonst — es kann schlechterdings keine kahlere Versicherung geben als diese. Fichte bemerkt häufig, daß die Erkenntniß Gottes als des persönlichen Geistes nicht nur an das Ende des ganzen Systems, wie bei Hegel, Weiße, versteckt werden dürfe, sondern von dieser höchsten Erkenntniß aus könnten erst die Probleme der Philosophie in letzter Instanz gelöst werden. Wenn man aber einerseits jene Versicherung, daß Gott Person sey, auch nicht die niedrigste Weise der Erkenntniß nennen kann, so

begreift man andererseits nicht, wie Fichte bei dieser Forderung die dialektische Methode noch als einen Fund betrachten kann, der unverbrüchlich festzuhalten sey. Denn die dialektische Methode bedarf keiner schon im Voraus festgesetzten Rücksichten, keiner äußern Gesichtspunkte, aus welchen die Sache anzusehen sey, sondern als Entwickelung der Sache selbst ist sie in jedem Punkte gleich absolut und in dem innersten Kerne der Wahrheit. Jene Erkenntniß aber der Persönlichkeit scheint einmal sich auch schon auf dem Standpunkte des speculativen Denkens zu ergeben, indem (S. 305) als die höchste Kategorie die der Wechselwirkung angesehen wird und diese ihren höchsten Ausdruck in der Persönlichkeit finden soll — dann aber hat es auch wieder das Ansehen, als solle diese Erkenntniß dem höchsten Standpunkte des speculativ anschauenden Erkennens allein vindicirt werden, indem hier Gott nicht mehr ein Jenseitiges und Gegenstand der ewig nur suchenden Sehnsucht ist, sondern auch die abstracte Auffassung Gottes als der unendlichen Negativität (—Processes—) durch das Bewußtseyn der absoluten Persönlichkeit überwunden seyn soll. (S. 312.) Dieß würde mit der anders wo ausgesprochenen Ansicht übereinkommen, daß bei der Idee der Persönlichkeit der aprioriſche Faden des Begriffs abreiße, und so Gott auch philosophisch ein unergründliches Geheimniß bleibe; das unendlich Wirkliche und Concrete müsse erfahren werden. (Idee der Persönlichkeit S. 11.) Wollten wir hiernach die zum Denken hinzutretende Anschauung vorzugsweise als das Organ ansehen, durch welches die Erkenntniß der Persönlichkeit gewonnen werde, so heißt es doch auch wieder (Gegensatz ꝛc. S. 23), daß der Begriff der Persönlichkeit nicht undenkbar sey, sondern vielmehr nicht anschaubar und einer vergegenwärtigenden Erfahrung durchaus unzugänglich; daß zur Erkenntniß eines Objects immer zwei Elemente erfordert würden, nämlich der Begriff und die Anschauung, und daß die letztere in Beziehung auf Gott

ganz ausbleibe, und Gott daher in die Sphäre des absolut Unerkennbaren falle. (Ebendaselbst S. 31.)

Das Wesentliche der Fichteschen Philosophie besteht einfach darin, daß er den Geist — wie Kant — als Bewußtseyn faßt. Das Bewußtseyn aber ist nur Moment des Geistes, nicht der ganze Geist, und hat als Moment den Geist zur Voraussetzung, existirt nur in ihm. Es wird also hier, was wesentlich nur Moment ist, als das Ganze gefaßt und dadurch das Ganze vereinseitigt, nicht an und für sich in seiner Wahrheit erkannt, sondern nur in einer vereinzelten endlichen Bestimmung. Das Bewußtseyn ist aber ferner das Moment des Geistes, in welchem er als erscheinender ist, als Beziehung auf ein Anderes; es ist abstracte Form, insofern der Inhalt Gegenstand ist, ein ihm Anderes und Fremdes, welches bei Kant schlechtweg das Ding an sich heißt. Die Philosophie, welche den Geist nur als Bewußtseyn faßt, ist daher nothwendig Dualismus; Philosophie der Reflexion. Fichte erhebt sich nun im Grunde durchaus nicht über Kant. Was bei Kant das Ding an sich ist, ist bei Fichte das Absolute an sich, auch wohl das Innere Gottes, was Kant Erscheinung nennt, nennt Fichte Offenbarung, und „der (Kantische) Begriff der subjectiven Schranken unseres Wissens verwandelt sich in den einer bestimmten Umgrenzung desselben innerhalb des allgegenwärtigen Reiches der Wahrheit." (Fichte über Gegensatz Th. 1. S. 171.) Zunächst ist es nun das Wort und der Begriff der Offenbarung, woraus der Schein hervorgeht, als sey über die Kantische Philosophie durchaus hinausgegangen, und als sey der Dualismus derselben glücklich überwunden. So soll es denn auch seyn. Gott ist kein unerkennbares Ding an sich, sondern wir erkennen ihn, weil er sich offenbart in uns, Zeugniß von sich selbst in uns ablegt; das Bewußtseyn hat „die Realität nicht als ein unerkennbares Ding an sich bloß sich gegenüber: überhaupt ist der ganze Gegensatz

eines Subjectiven und Objectiven und die Selbstentzweiung des Bewußtseyns völlig überwunden." „Bewußtseyn eben weil es dieß ist und nicht Nichtwissen (Offenbarung Gottes als der Wahrheit in sich) ist das objectiv Reelen schlechthin theilhaftig." „Wir erkennen nur insofern uns selbst, wie die Dinge nach ihrem Wesen, als wir Theil haben an der Urerkenntniß, durch die Alles ist. Das Subjective in uns kann die Objectivität in den Dingen nur dadurch überwinden und sich aneignen, weil sie in Gott schon überwunden oder vielmehr gar nicht vorhanden ist, weil es ein todtes Seyn, ein chaotisch Dunkles, von Bewußtseyn ursprünglich nicht durchdrungenes und darin erschaffenes Object gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke ist. — Wir erkennen die Dinge, weil sie Gottes Gedanken, in seinem Bewußtseyn vorgedacht sind, wir jedoch selbst Bewußtseyn, obgleich kreatürliches, sind." (Ganz ähnlich sagt Göschel: Für uns kommt das Denken allerdings hinterdrein, aber im Absoluten ist Denken und Seyn identisch; ob wir gleich nachdenken, so ist es doch vorausgedacht. Monismus des Gedankens S. 29.). Sehen wir aber diese Offenbarung und die daraus sich ergebende Aufhebung des Dualismus etwas näher an, lassen wir uns die unbestimmten Ausdrücke nicht gefallen, und dringen auf Klarheit und Bestimmtheit — so kommt der Dualismus in bester Kantischer Form zum Vorschein. Daß wir, so zu sagen, bis über die Ohren, in der Wahrheit sitzen mag wohl seine Richtigkeit haben; der Hand des allmächtigen Gottes können wir schwerlich entfliehen, denn in ihm leben, weben und sind wir. Aber ebenso lebt auch jedes Thier, liegt jeder Stein innerhalb des Reiches der Wahrheit; wir aber wollen nicht nur in der Wahrheit seyn, sondern wollen sie wissen. Damit nun verhält es sich bei Fichte, um ein Bild des Leibnitz zu gebrauchen, einfach so: ebenso wie eine Stadt, von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen, sich verschieden ausnimmt, und dabei doch

ein und dieselbe Stadt bleibt, ja dieselbe bleibt, könnte man hinzusetzen, es mag ein Blinder hineinsehen oder ein Scharfsichtiger, und wie Keiner hineinsehen könnte, wenn sie nicht da wäre — ebenso sieht das Bewußtseyn in die Wahrheit hinein, und ist ein Spiegel, in welchem sich das Absolute abspiegelt; dabei ist aber das Bewußtseyn an sich ein endlicher Gesichtspunkt, denn was das Absolute Ansich ist, wissen wir nimmer, sondern nur was es für uns ist, und dieß eben bringt die Philosophie zur Bestimmtheit und Klarheit, sie ist die Orientirung des Bewußtseyns über seinen endlichen Gesichtspunkt. Da haben wir die ganze Weisheit des Dings an sich! Was ist denn nun eigentlich offenbar? Das Ansich nicht, sondern nur, daß das Ansich nicht offenbar ist. Wir wissen nur von dem Offenbaren, welches nicht das Ansich offenbart, also — um mit Kant zu reden — wir wissen nur Erscheinung. Innerhalb der Erscheinung oder der Offenbarung, d. h. derjenigen, welche das Ansich nicht offenbart, wissen wir die Wahrheit — das heißt mit andern Worten: wir wissen die Wahrheit nicht. Und sind auch die Dinge vorgedacht, so erkennen wir sie durch unser Nachdenken doch nimmer wie sie „in Gott sind“; denn als Gedanken Gottes sind sie sein Inneres, das für uns ewig verschlossen bleibt. Sehen wir aber auf den Beweis, den Fichte von seinen Principien führt, so hat es vollends den Anschein, als wäre die Kantische Philosophie weit überschritten. Denn diese findet sich als Moment vor, wird durch sich selbst über sich hinausgeführt zur Wissenschaftslehre, und auch darüber wird hinausgegangen, ja noch weiter über Schelling, Hegel. Und zwar wird der Beweis geführt durch die dialektische Methode, wodurch sich das Resultat so nothwendig ergiebt, daß kein Mensch daran zweifeln und rütteln kann. In seiner nackten Wahrheit ist aber dieser dialektische Fortschritt einfach dieser: Es wird der Widerspruch angegeben, der in dem Kantischen Resultate

liegt, daß wir nur Erscheinungen erkennen, nicht das Ding an sich; dadurch wird nämlich auch das Ding an sich eine schlechthin subjective Bestimmung. Damit wird zur Wissenschaftslehre fortgeschritten, welche durch das Festhalten der Subjectivität jenen Dualismus überwindet und so alles Wissen von einem Objectiven zum Wissen von sich selbst macht. Darauf aber besinnt sich das Bewußtseyn, erfährt sich als ein Abgestammtes, und nun verwandelt sich — die Erscheinung in Offenbarung. Das Bewußtseyn soll sich bei diesem Wortwechsel beruhigen, und soll sich nicht wiedet durch den Widerspruch anfechten und über sich hinaus in die Wissenschaftslehre hineintreiben lassen, der darin liegt, wenn wir sagen: wir wissen nur Offenbarung, nicht das Ansich.

Ferner hat Braniß in seinem System der Metaphysik eine psychologische Einleitung vorangeschickt, welche „genau genommen die Erhebung des Denkens zu dem in der darauf folgenden Darstellung entwickelten Standpunkt bezeichnet." (S. 2.) Doch giebt er dieser Einleitung sogleich eine ganz subjective Bedeutung, indem sie nicht etwa den Standpunkt der Wissenschaft als einen nothwendigen rechtfertigen soll, sondern nur zur Orientirung des philosophirenden Subjects beitragen, so daß der neue Standpunkt der Wissenschaft als eine Denkforderung resultire. Es wird nun von der kritischen Philosophie ausgegangen und ihr Standpunkt als ein unbefriedigender nachgewiesen, und dann soll das „höhere Selbstbewußtseyn, auf dessen Erzeugung und Entwickelung entscheidend hingewirkt zu haben, Kants welthistorische Bedeutung ausmacht, seinen wesentlichen Momenten nach aufgezeigt werden, und zwar, wie sich von selbst versteht, ohne alle wissenschaftliche Rechtfertigung, sondern lediglich in der Form einer historischen Darstellung, wie sie auf innere Erfahrung ja nicht minder anwendbar ist, als auf äußere."

Allerdings ist die Einleitung nicht der Ort, den Standpunkt der Wissenschaft zu rechtfertigen; demungeachtet muß er, weil er seiner Natur nach nichts Unmittelbares ist, gerechtfertigt werden. Ohne diese Rechtfertigung bleibt der Anfang der Metaphysik, er mag mit dem Seyn oder Thun gemacht werden, ein willkürliches Postulat. Eben so wenig kann eine psychologische Entwickelung in der Form von Thatsachen diesen Mangel ersetzen. Wenn also hier einmal zu geringe Anforderung an die vorangehende psychologische Entwickelung gemacht werden, so ist auch ferner die historische Darstellung derselben unwahr, weil undialektisch. Jedoch ist auch Braniß in der That weit davon entfernt, nur zu erzählen, sondern es leuchtet überall die Tendenz einer dialektischen Entwickelung hindurch.

Den Hauptmangel aber theilt diese psychologische Einleitung durchaus mit der Kritik der reinen Vernunft, obwohl Braniß selbst sehr scharf diesen Mangel der Kritik hervorhebt. Dieser besteht nämlich einfach darin, daß die drei Wirklichkeiten, welche der Mensch nach Braniß in der Entfaltung seines geistigen Lebens offenbart, schlechterdings auseinander fallen und dann wieder nur äußerlich zusammengebracht werden. Wie undialektisch dieß ist, so ist es auch keineswegs etwa eine Thatsache der Erfahrung. Die Entwickelung nämlich weist nicht nach, wie das sinnliche Bewußtseyn durch sich selbst sich zum Verstande aufhebt und so ein Moment desselben ist, und eben so wenig wie der Verstand sich zur Vernunft aufhebt, so daß die Wahrheit von den vorangegangenen Stufen dieselben in sich enthält — sondern die Sinnlichkeit wird nur als die Veranlassung dargestellt, daß der Verstand für sich hervortrete und der Verstand wieder nur als die Veranlassung zum freien Hervortreten der Vernunft. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sind so als verschiedene Vermögen oder Bestandstücke für sich schon da; und wenn die Sinnlichkeit in ihrer verschiedenen Gestaltung

den Verstand herausgelockt hat, läßt der Verstand die Sinnlichkeit laufen und ist für sich, und so nimmt auch die Vernunft die Sinnlichkeit und den Verstand nicht mit sich, sondern ist — unsinnlich und unverständig. So soll (S. 60) das beharrliche Ich sich als das höchste Resultat der sinnlichen Entwickelung zeigen und dennoch gar keinen sinnlichen Charakter an sich haben. In dem ganzen Verlaufe der sinnlichen Entwickelung soll sich das thätige Moment immer mehr geltend machen und die letzte Hemmung der Thätigkeit durch die Passivität nur dazu dienen, das Ich zum Festhalten seiner selbst im Wechsel seiner Zustände zu sollicitiren; und wenn gleich das Ich nichts Sinnliches an sich hat, so soll doch jener Entwickelungsproceß gar nichts anderes seyn, als eben nur die Genesis des selbstbewußten, somit selbstständigen menschlichen Daseyns. Das Wort „sollicitiren" erklärt hier, was es mit der Genesis auf sich hat. In dem abstracten Gegensatze des Verstandes und der Sinnlichkeit resultirt der Verstand nicht wirklich aus dem Entwickelungsprocesse der Sinnlichkeit, sondern er ist schon fertig da und wartet nur auf sein Auftreten; Sinnlichkeit und Verstand sind so zwei besondere Personen, und der Mensch — so zu sagen von ihnen besessen — hat „ein zwiefaches, ja sogar entgegengesetztes Daseyn." Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem Hervorgehen der vernünftigen Wirklichkeit aus der verständigen. Es werden die mannigfachen Widersprüche nachgewiesen, in welche sich der Verstand verwickelt und der Mensch kommt dadurch zum Bewußtseyn der Nichtigkeit des verständigen Erkennens. Diese Einsicht soll wieder die Veranlassung seyn, daß sich der Mensch zur freien und vernünftigen Wirklichkeit erhebe. Braniß urgirt hier selbst, daß, weil in der Freiheit von keiner Nöthigung die Rede seyn könne, die Entwickelung der verständigen Wirklichkeit eben nichts mehr als eine Veranlassung sey für das freie Hervortreten der

Vernunft; dabei aber ist es unbegreiflich, wie dennoch behauptet werden kann, daß der Verlauf der verständigen Wirklichkeit nichts anderes als die Genesis des vernünftigen Selbstbewußtseyns sey (S. 111). Die Vernunft ist hier wieder als ein besonderes Fürsichseyn fertig da, und indem der Verstand nicht selbst zur Vernunft wird, wird er nur negirt und fortgeworfen, aber nicht als nothwendiges Moment der Vernunft selbst anerkannt. Was hier Vernunft genannt wird, ist so zunächst weiter nichts als die Abstraction des reinen Selbstbewußtseyns; diese abstracte Gestalt soll aber die Vernunft dadurch verlieren, daß sie sich selbst einen freien vernünftigen Inhalt giebt. Trotz dieses Inhalts aber bleibt doch die Vernunft eine Abstraction. Denn mag sie auch immer innerhalb ihrer selbst die Gegensätze auflösen, in welche der Verstand sich verwickelt, so hält dieß doch nur so lange vor, als sie nicht außer sich sieht. Außer sich aber muß sie sehen, wenn sie nicht blind seyn will, weil sie die Sinnlichkeit und den Verstand nicht in sich, sondern außer sich hat. Giebt aber die Vernunft ihr abstractes Fürsichseyn auf, so ist auch der Friede und die Freiheit vorbei, und ein allseitiger Krieg zwischen lauter selbstständigen Personen tritt hervor. Dieses abstracte Wesen der Vernunft stellt sich am einfachsten heraus in der Eintheilung der Philosophie in Idealphilosophie und Realphilosophie, welche sich durchaus nicht einander decken sollen, indem die Idealphilosophie oder Metaphysik die Weltidee aus der absoluten Idee vollständig entwickelt und sich abschließt; die Realphilosophie aber die Realität der Idee in der Wirklichkeit nicht aufzuzeigen vermag, weil die Wirklichkeit selbst keine vollendete ist, also der Idee nicht entspricht. Wenn nun bei diesem Verhältnisse es wieder schlechterdings unbegreiflich bleibt, wie dennoch beide Theile der Philosophie „einerlei Inhalt" haben sollen, so ist eine Erfüllung der Hoffnung, daß später vielleicht dieser Dualismus

aufgehoben werden möchte, nicht zu erwarten, so lange die psychologische Entwickelung, wie sie Braniß gegeben, Wahrheit enthalten soll.

Weiße.

Auch nach Weiße soll der Metaphysik eine Wissenschaft vorausgehen, welche er Logik nennen will; sie soll Denk- und Erkenntnißlehre seyn. Aus der Skizze, welche in der Einleitung zur Metaphysik von dieser Vorwissenschaft gegeben wird, erhellt so viel, daß die Logik vor Allem den Gegensatz des Bewußtseyns von Subject und Object als einen endlichen nachweisen und aufheben soll; und wie es scheint, soll dieß ebenfalls durch den doppelten Uebergang aus dem Bewußtseyn ins Selbstbewußtseyn und aus diesem in die Vernunft geschehen. Urgirt wird besonders, daß die Erkenntniß der Schranken sogleich eine Erhebung über dieselben sey, und die Logik soll „ausdrücklich dadurch, daß sie die endliche Subjectivität als Schranke des Erkennens setzt, zu dem Bewußtseyn gelangen, daß diese Subjectivität keine solche Schranke, sondern daß das erkennende Ich wahrhafte Subject-Objectivität, absolute Idealität des Seyns und Erkennens sey." Mit diesem Resultate der Logik würde ohne Zweifel bewiesen seyn, daß die Kategorien nicht nur subjective Denkformen sind, sondern objective Geltung haben; schwerer aber ist einzusehen, wie die Logik zugleich die Kategorien als das negativ Absolute darstellen soll. Jedoch würde auch diese Nachweisung nur als eine vorläufige gelten können; denn die wirkliche vollendete Erkenntniß des Wesens der Kategorien kann einzig und allein durch die Entwickelung ihrer selbst gewonnen werden; auch bleibt die Logik aus dem Systeme selbst ausgeschlossen, weil „der Inhalt dieser Wissenschaft noch kein gegenständliches Wissen, sondern die Selbstverständigung des Geistes, seine Erhebung zum gegenständlichen Wissen und Erkennen oder zur Idee der Wahrheit

ist.“ (S. 92.) Wir haben schon früher angeführt, worin nach Weiße das Wesen der Kategorie und die Aufgabe und der Inhalt der Metaphysik bestehen soll. Als Formen, die für sich nichts sind, sondern nur im Andern, sollen sich die Kategorien zum Inhalte aufheben (S. 54), und eben durch diese Aufhebung ihre Nichtigkeit und Wesenlosigkeit beweisen. Gegen *diesen* Beweis haben wir alle Bestimmungen über das Wesen der Kategorien nur als vorläufige anzusehen. Dieß wäre sonach zunächst zu untersuchen, wie die Kategorien, nicht als besondere, sondern insgesammt, in ihrer Totalität durch die Negation ihrer selbst ihre Unwirklichkeit beweisen; und aus diesem Beweise wird auch erst das Wesen der Kategorien in voller Bestimmtheit klar werden können.

Sogleich fällt die Schwierigkeit, welche diese Aufhebung der Kategorien durch sich selbst *bei ihrer Wesenlosigkeit* haben muß, in die Augen. Es ist nämlich nicht leicht einzusehen, wie sie sich *zum Andern* aufheben können, wenn sie dieß Andere nicht zugleich *in sich selbst haben*. Dieß führt uns zunächst zur Betrachtung *der Methode*. Indem Weiße diese von Hegel entnimmt, muß es auffallen, daß hier ein und dieselbe Methode zu wesentlich verschiedenen Resultaten führt. Der Verdacht, daß die Methode überhaupt keine Wahrheit enthalte, liegt hier sehr nahe, und so Mancher könnte hierin eine Bewährung für seine Beschuldigung finden, daß nämlich die Methode nur willkürlicher Formalismus sey. Wir müssen jedoch die vorläufige Behauptung aussprechen, daß die Methode, welche Weiße in der Metaphysik befolgt, eine wesentlich andere ist als die Hegelsche. Es wird sich dieser Unterschied der Weißeschen und Hegelschen Methode aus der Betrachtung einiger Begriffsübergänge sogleich klar ergeben. Wir wählen hierzu vorzugsweise die ersten Abschnitte der Metaphysik, weil Weiße hier im Allgemeinen die Abtheilung aus Hegels Logik beibehält. Nach

Weiße umfaßt die Lehre vom Seyn; wie bei Hegel, die Kategorien der Qualität, Quantität und des Maaßes; und die Qualität gliedert sich wieder in Seyn, Daseyn, Unendlichkeit; während bei Hegel statt der Unendlichkeit das Fürsichseyn das dritte Glied zum Seyn und Daseyn bildet.

Auffallend ist sogleich der Uebergang aus dem Seyn und Werden ins Daseyn. Der Begriff des Werdens wird als die Forderung eines Andern, einer Bestimmtheit bezeichnet, die in ihm selbst, dem schlechthin Unbestimmten, noch nicht gegeben ist. „Der Widerspruch, daß Seyn und Nichts in dem philosophisch gefaßten Begriffe des Seyns, welchen wir Werden nannten, Eins und Dasselbe, und dennoch verschieden sind, treibt fort zu der Frage nach der Art und Weise dieser Verschiedenheit in der Einheit, nach der Unterscheidung, die unbeschadet ihrer Einheit, zwischen beiden erfolgen soll.“ Diese Frage findet ihre Lösung in dem Fortgange zum Däseyn, Andersseyn. „Das Da und das Anders bezeichnen Modificationen an dem Seyn, die dasselbe zu einem zwischen Seyn und Nichtseyn, wiefern dieselben sich in starrer Abstraction gegenüber gestellt werden sollten, in der Mitte stehenden machen. Wie die Sprache diese Redetheile dem Seyn äußerlich voranstellt oder anhängt, so giebt es freilich den Schein, als kämen diese Modificationen äußerlich an das Seyn; als könnte Seyn auch ohne sie seyn. Die Wahrheit aber ist, daß ohne diese Modificationen Seyn eben Nichts ist: daß erst durch sie das Nichts aus dem Seyn herausgestellt, das Seyn von dem Nichts unterschieden wird. Weil aber an sich Nichts dem Seyn gleich, so ist diese Unterscheidung eine Unterscheidung des Seyn von sich selbst und eben diese Unterscheidung erweist sich hier als die Wahrheit des Seyn. Seyn ist nur dadurch, daß es anderes Seyn sich gegenüber hat.“ (S. 129.) Zunächst ist der Wider-

spruch, der darin liegt, daß Seyn und Nichts dasselbe und auch verschieden sind, schon im Werden selbst gelöst; oder eben aus diesem Widerspruch geht das Werden als die Wahrheit des Seyns hervor; denn im Werden ist die Einheit von Seyn und Nichts wie auch ihr Unterschied gesetzt, und weder eine abstracte Gleichheit von Seyn und Nichts, noch ein abstracter Unterschied würde das Werden geben. Daß aber ohne die Modificationen des Da und Anders das Seyn eben Nichts ist, hat seine Richtigkeit, weil das Seyn an sich Nichts ist; daß aber erst durch diese Modificationen das Nichts aus dem Seyn herausgestellt wird, kann gar nicht gesagt werden. Das Nichts wird aus dem Seyn herausgestellt — nur durch eine willkürliche Abstraction, und eben deßwegen ist es nicht herauszustellen, sondern zum Werden nothwendig fortzuschreiten. Die Herausstellung des Nichts aus dem Seyn läßt es nicht zum Werden kommen. Wenn also das Da das Nichts aus dem Seyn herausstellt, wirft es das Werden fort und es wird nicht durch das Werden hindurch zum Daseyn fortgegangen, oder vielmehr nicht das Werden selbst hebt sich zum Daseyn auf, sondern das Daseyn wird nur äußerlich herzu gebracht. Allerdings wird durch die Modification des Da das Seyn von dem Nichts unterschieden, denn Daseyn ist nicht gleich Nichts. Aber seltsamer Weise wird fortgefahren: weil aber an sich Nichts dem Seyn gleich, so ist diese Unterscheidung eine Unterscheidung des Seyn von sich selbst. Damit wird nämlich sogleich wieder vergessen, daß ja das Seyn nicht mehr Seyn, sondern schon Daseyn ist; daraus, daß das Seyn an sich Nichts, folgt nun vielmehr nur, daß das Daseyn eben so sehr als vom Nichts auch vom Seyn unterschieden ist, und wir haben durchaus keine Unterscheidung des Seyns von sich, sondern vielmehr des Daseyns vom Seyn. Der Unterschied, der durch das Da zwischen dem Seyn und Nichts eintritt, hebt ja die Identität des

Seyns mit dem Nichts sogleich auf, und nun dürfen wir nicht mehr sagen: weil aber das Nichts dem Seyn gleich ist. —

Schon dieser Uebergang vom Werden ins Daseyn, wie ihn Weiße macht, kann im Hegelschen Sinne durchaus kein dialektischer genannt werden. Wenn allerdings der Widerspruch im Werden, daß nämlich Seyn und Nichts darin identisch und verschieden zugleich sind, zu der Frage nach der Art und Weise dieser Verschiedenheit in der Einheit forttreibt, so hat doch diese Frage nur den Sinn, daß Seyn und Nichts im Werden, eben weil sie darin nicht bloß verschieden, sondern auch in Einheit sind, nicht Seyn und Nichts bleiben, sondern als Momente eine andere Gestalt annehmen; denn in dieser Gestalt von Seyn und Nichts ist ihre Abstraction und ihr Unterschied von einander ausgedrückt. Als Momente des Werdens faßt sie daher Hegel als Entstehen und Vergehen, und damit ist jene Frage nach der Art und Weise ihrer Verschiedenheit in der Einheit beantwortet. Indem aber dieser Unterschied, den beide Momente zugleich im Werden erleiden, nicht berücksichtigt wird (S. 124), entsteht nothwendig die Forderung, beide von einander zu unterscheiden. Denn das ist allerdings ein Widerspruch, daß Seyn und Nichts im Werden identisch und dennoch als Seyn und Nichts in dieser Gestalt verschieden seyn sollen. Dieser Forderung wird durch den Begriff des Daseyns ein Genüge gethan. Denn als Daseyn ist das Seyn wirklich vom Nichts unterschieden, aber zugleich in Einheit, denn das Daseyende hat ein Anderer sich gegenüber und ist das Nichtseyn dieses Andern. Offenbar ist hier der Uebergang aus dem Werden ins Daseyn folgender: Nicht das Werden hebt sich selbst zum Daseyn auf, weil es dieses schon in sich hat, oder der Widerspruch im Werden ist nicht selbst seine Auflösung und das Fortgehen zu einem Andern, sondern nur die Forderung an uns, zu einem Andern fortzugehen. Indem

aber das Daseyn aus einem geforderten Unterschiede von Seyn und Nichts hervorgeht, welchen das Werden schon aufgehoben hat, ist es nicht selbst im Werden enthalten, sondern außer demselben.

Aehnlich wird dann auch der Uebergang aus dem Daseyn in die Unendlichkeit gebildet. Es heißt: „die speculative Vollendung, die in dem Begriffe des Etwas der Begriff des Daseyns erhält, entspricht jener, die in dem Begriffe des Werdens jener des Seyn erhielt. Wie dort wesentlich auf Etwas, das wird, so wird hier auf ein Was, auf eine Bestimmtheit des Bestimmten hingedeutet, es wird eine solche gefordert, die in dem Begriffe selbst noch nicht gegeben ist." (S. 142.)

Weiße geht ferner aus der Unendlichkeit in die Zahl über und erklärt sich gegen den Begriff des Fürsichseyns, welches nach Hegel sich zur Quantität aufhebt; denn die Vorausnahme des concreten Begriffs der Idealität oder der subjectiven Beziehung auf sich sey an dieser Stelle noch durchaus unberechtigt, und in dem bloß qualitativen Seyn noch keineswegs enthalten. (S. 162.) Es ist vorzugsweise das Wort „subjectiv," dessen sich hier Weiße, nicht Hegel, bedient, welches den Begriff des Fürsichseyns als einen concretern und in diesen Zusammenhang noch nicht hingehörigen erscheinen läßt. Ohne die Kategorie des Fürsichseyns aber gelangen wir nie zum Begriffe der wahrhaft qualitativen Unendlichkeit und das Fürsichseyn ist selbst weiter nichts als diese. Die Unendlichkeit ist wie jede Kategorie in ihrer Unmittelbarkeit Beziehung auf sich, und zwar hat die wahrhafte Unendlichkeit das Endliche nicht nur neben sich und außer sich, sondern in sich, aber als negatives aufgehobenes Moment; die Unendlichkeit ist daher nicht bloß unmittelbare Beziehung auf sich und auf Anderes, sondern die durch Negation ihrer selbst sich mit sich vermittelnde Beziehung auf sich, und als solche nennt sie Hegel Fürsichseyn. Das Fürsichseyn

ist so erst die concrete Einheit von Seyn und Daseyn; nicht nur das Seyn, das Unendliche an sich und Unbestimmtheit, sondern wie das Daseyn Bestimmtheit, aber nicht endliche, durch die Beziehung auf Anderes über sich hinausweisende, sondern in seiner Unendlichkeit absolutes Bestimmtseyn; wenn das Daseyn die erste unmittelbare Negation des Seyns war, so ist das Fürsichseyn Negation der Negation, und hat das Daseyn als negatives Moment in sich selbst. Bringen wir irgend einen Moment hinzu, das sich nicht als nothwendig ergeben hat, so ist dieß unsere Schuld; und wir wollen nicht leugnen, daß der Ausdruck Fürsichseyn dazu Veranlassung geben kann, hier schon an concretere Bestimmungen zu denken — bei Hegel soll aber dieses Fürsichseyn rein qualitativer Natur seyn. Weiße will nun ebenfalls das Endliche als Moment des Unendlichen gefaßt wissen (S. 147), und es ist sonach nicht einzusehen, wie der Begriff des Fürsichseyns von der qualitativen Unendlichkeit abgehalten werden könne. Indem dieß aber geschieht, bringt Weiße den Begriff der qualitativen Unendlichkeit auch nicht wirklich zur Vollendung. Er bezeichnet sowohl das Unendliche, welches das Endliche sich abstract gegenüber hat, als auch den Progreß ins Unendliche als die schlechte Unendlichkeit. Der Begriff aber des wahrhaft Unendlichen wird so angegeben: Etwas ist das, was es ist, nur unter Voraussetzung eines Andern, welches gleichfalls Etwas ist; das heißt, es ist dieses nur in Beziehung auf ein Anderes; das heißt, es ist gar nichts Anderes, als selbst der Bezug auf jenes sein Anderes. Dieß das Ergebniß der Lehre vom Daseyn. Ganz eben so läßt sich schließen: Etwas ist nur unter Voraussetzung unendlicher Anderer; daher nothwendig in Bezug auf dieses Unendliche, daher selbst dieser unendliche Bezug. — Sollte der Ausdruck: Bezug auf Anderes noch etwas Unklares oder Unerwiesenes zu enthalten scheinen, so kann statt dessen auch geradezu gesagt

werden: das Setzen des einen Etwas ist durch sich selbst das Setzen unendlich anderer. Weil nichts Einzelnes ohne das Allgemeine ist, so ist das Allgemeine, das heißt das Unendliche, eben so sehr in jedem Einzelnen, wie außer jedem Einzelnen. Oder das Was jedes Einzelnen ist zugleich das Was des Allgemeinen, sofern nämlich dieses nur als das Allgemeine und nicht etwa als der Inbegriff aller Einzelnheiten genommen wird. Auf solche Weise wird der Progreß ins Unendliche zwar nicht abgeschnitten, aber in jedem Einzelnen vorausgenommen und solchergestalt, in dem allein wahrhaft dialektischen Sinne aufgehoben. Die Unendlichkeit ist nicht mehr bloß die schlechte des Progresses: vielmehr, wiefern das Seyende auch so noch in diesen Progreß hinausgetrieben wird, ist es eben nicht unendlich, sondern wesentlich endlich. Es ist die reale daseyende Unendlichkeit; diese freilich noch in ihrem abstractesten Begriffe, da sie Allen ohne Unterschied zukommt. (S. 138 u. 139.) — Wir können diesen Begriff des Unendlichen unmöglich als den wahrhaften, wie er sich schon auf dieser Stelle der logischen Entwickelung ergiebt, gelten lassen. Das Etwas ist Beziehung auf ein Anderes, das selbst Etwas und ebenfalls Beziehung auf ein Anderes ist, und sofort ins Unendliche. Das Etwas ist daher allerdings die Beziehung auf Unendliches, aber dieß Unendliche ist nicht das Seyn des Etwas, sondern sein Nichtseyn, und zwar die unmittelbare Negation desselben; das Unendliche, worauf das Etwas sich bezieht, ist daher selbst ein endliches Unendliche, indem nämlich das sich beziehende Etwas aus diesem Unendlichen herausfällt und auf die andere Seite tritt; es ist nicht absolut das Unendliche, sondern nur das unendliche Andere. Indem aber das Etwas sich nicht bloß auf ein Anderes bezieht, sondern damit zugleich auf das unendliche Andere, so ist allerdings in jedem Etwas der Progreß ins Unendliche aufgehoben; aber er ist im Endlichen aufgehoben,

und darum nur in jedem einzelnen Etwas „vorausgenommen"; das heißt: diese Aufhebung ist weiter nichts als ein verkürzter Ausdruck für die entwickelte Gestalt des unendlichen Progresses. Das endliche Etwas ist hiernach nicht dadurch unendlich, daß es sich selbst negirt und ein Ende nimmt, sondern es ist unmittelbar, das heißt im Bestehen unendlich; und eben so ist das Unendliche nicht durch Negation seiner, sondern ebenfalls unmittelbar endlich. Offenbar muß das Etwas, welches durch die Beziehung auf die andern Etwas an sich schon unendlich seyn soll, selbst negirt werden, oder ist vielmehr durch diese Beziehung schon negirt, indem jedes Etwas diese Beziehung auf alles Andere ist; das Resultat ist so nicht das Etwas, welches das Unendliche an sich hat, sondern das Allgemeine, welches als daseyend seine eigene Negation ist, und diese als aufgehoben in sich selbst hat. Das Unendliche ist so die doppelte Negation, und als diese weder die nur unmittelbare Beziehung auf sich, noch die unmittelbare Beziehung auf Anderes, sondern die negative Beziehung auf sich, und darum eben die Idealität der qualitativen Endlichkeit oder Fürsichseyn. In der unmittelbaren Beziehung auf das Endliche kommt dagegen das Unendliche nie vom Endlichen los, sondern hat dieses immer als selbstständig außer sich. Es wird so weder von Seiten des Endlichen noch des Unendlichen zur doppelten Negation fortgeschritten, und darum weder das Endliche wirklich negirt, noch das Unendliche für sich als concretes, das schlechte Unendliche und das Endliche als seine Momente in sich enthaltendes, erkannt.

Aus diesem Begriffe des Unendlichen und Endlichen wird nun der Uebergang in die Kategorie der Zahl folgendermaßen gebildet: In der Lehre von der Qualität wird anerkannt, daß das Seyende ins Unendliche bestimmt seyn müsse; aber nicht diese Bestimmungen selbst, sondern nur eben dieß, daß solche Bestimmungen seyn müssen, wenn überhaupt etwas seyn soll,

wird für das metaphysisch Wahre und Nothwendige erkannt; sodann im Widerspruche hierzu dieß, daß trotz dieser Bestimmungen das Seyende innerhalb der Bestimmungen sich gleich, nämlich in jeder Bestimmung die Totalität der übrigen Bestimmungen wiederholend sey. Der Begriff der Qualität sagt eben dieß, daß die Qualität der Dinge nicht metaphysisch bestimmt ist, daß vielmehr das Metaphysische der Qualität darin besteht, die Bestimmungen, wodurch sich die Dinge von einander unterscheiden, die freylich, wenn überhaupt Dinge seyn sollen, irgend woher gegeben seyn müssen, dadurch wieder aufzuheben, daß die Bestimmung jedes einzelnen Dinges zugleich für alle übrigen Dinge in Anspruch genommen wird. — Es fragt sich, wie findet dennoch ein nothwendiger durch Einheit der Idee begründeter und geforderter Uebergang statt von diesem Begriffe der Qualität zu demjenigen, von dessen speculativer Wahrheit doch in jenem der Erweis enthalten seyn soll, der Quantität? In diesem letztern, wie er unmittelbar in Gestalt der Zahl auftritt, erscheint gerade umgekehrt jene Unendlichkeit von Bestimmungen, die dort der Empirie anheimgegeben ward, als das durch absolute, rein aprioriſche Denknothwendigkeit Gegebene, von der Empirie dagegen wird nur eine unbestimmte Allgemeinheit des Etwas, das in jene Bestimmungen eingefügt werden könnte, gefordert. — In dieser Gegenüberstellung der Begriffe der Qualität und Quantität wird man nicht verkennen, wie ihr Verhältniß zu einander ein dialektisches, der Uebergang von dem einen zu dem andern eine Verneinung oder nicht ohne Verneinung ist. Diese Dialektik stellt sich in folgender Betrachtung dar. Der Begriff der Quantität, wenn er von jedem Seyenden sagt, daß es die Totalität der Bestimmungen des übrigen Seyenden *an sich hat*, sagt dieß ausdrücklich von ihm, wiefern es *ist*, also von seinem metaphysischen Begriffe, nicht von dem, was es außerhalb oder jenseit dieses Begriffes ist. *Seyn* heißt, die Totalität

der Bestimmungen alles Seyenden an sich haben; was ist, ist nur dadurch, daß diese Totalität an ihm sich aufzeigen läßt. Hieraus folgt, daß die Totalität in dem Begriffe als solchem schlechthin gegenwärtig seyn muß, in dem Begriffe des reinen Seyns, diesen nämlich so gefaßt, wie er durch die Kategorien der Qualität bereits sich gestaltet hat. Was aber in diesem Begriffe gegenwärtig ist, was in ihm unmittelbar und nothwendig gedacht oder erkannt wird, das ist selbst ein schlechthin nothwendiges, ein Solches, welches nicht nichtseyn und nicht anders seyn kann. Die Bestimmungen also, deren Unendlichkeit, indem sie die Totalität des Seyenden ausdrückt, zugleich an dem einzelnen Seyenden vorhanden und gesetzt ist, können nicht zufällige oder durch Freiheit erschaffene, ihre Erkenntniß kann nicht erst eine von der Erfahrung zu erwartende seyn. Auch über sie, über ihre besondere Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit erstreckt sich jene reine, unbedingte Denknothwendigkeit, die, in den Kategorien der Qualität, zuerst nur ihre Forderung, als wären sie äußerliche und anders woher zu erwartende, hervorrief. Die metaphysische Denknothwendigkeit, indem sie fordert, daß das Seyende, um zu seyn, ins Unendliche bestimmt seyn soll, fordert nicht bloß, sie bestimmt unmittelbar selbst das Seyende ins Unendliche. Denn bliebe es bei der bloßen Forderung, ohne daß es zur wirklichen Bestimmung käme, so würde hierdurch alles Seyn, im Einzelnen eben so, wie im Ganzen, ein unmögliches, weil das Einzelne, um zu seyn, die Bestimmungen des Ganzen an sich ausgeprägt haben muß. — Die Vollziehung dieser Forderung ist nun folgende: Die Voraussetzung des Begriffs der Zahl bildet der Begriff des Etwas, welches unendliches Andere außer sich hat, und durch Beziehung auf dieses Andere selbst zu Unendlichem wird. Diese Beziehung ist aber dort nur eine geforderte; sie soll erst in dem Zahlbegriffe realisirt werden. Was daher diesem letztern vorausgesetzt wird,

ist der That nach nicht das unendliche, sondern vielmehr das schlechthin endliche, aber ins Unendliche vervielfachte Etwas, der abstracte Begriff des Fürsichseyenden, welches der Beziehung auf sein Anderes noch entbehrt und dieses Anderen gleichfalls als eines solchergestalt für sich seyenden. Dieses Fürsichseyn ist es, was in den Zusammenhang hereingezogen, wo aus ihm als dem Vorausgesetzten die Zahl gebildet werden soll, den Begriff des Einen, des numerischen Eins giebt. Das unendliche Andersseyn aber heißt, oder sollte nach strengem Wortgebrauche erst in diesem Zusammenhange heißen (denn im qualitativen Zusammenhange heißt es richtiger nur das Andere) das Viele. So als Voraussetzung des Quantitätsbegriffs ist also die qualitative Unendlichkeit in die bloß negative Unendlichkeit des Progresses, welche nur die Unendlichkeit des Endlichen ist, zurückgeschlagen; darum nämlich, weil in diesem Zusammenhange jener Begriff nur nach dem, was er in der Abstraction ist, aber nicht nach dem, was in ihm nur gefordert wird und hier eben erst geleistet werden soll, genommen werden kann. Es ist die Vollziehung dieses Processes, wokaus, wie man sieht, die Zahlbestimmungen hervorgehen. — (S. 167, 168 und 175.)

Wir haben den Uebergang aus der Qualität in die Quantität in seiner ganzen Vollständigkeit ausgezogen, weil sich darin die Eigenthümlichkeit der Weißeschen Methode ganz von selbst herausstellt. Der Gang der Entwickelung ist einfach dieser: Das Resultat der Lehre von der Qualität enthält eine Forderung, wodurch die Qualität selbst über sich hinausweist; nämlich die Forderung, daß das Seyende ins Unendliche bestimmt und unterschieden seyn müsse. Diese Forderung erfüllt die Qualität selbst nicht, indem sie vielmehr die Bestimmtheit und den Unterschied des Etwas aufhebt, dennoch muß dieser Forderung in der Metaphysik selbst Genüge gethan werden; denn das, was als nothwendiges sich ergiebt und nicht nicht

seyn und nicht anders seyn kann, gehört der metaphysischen Denknothwendigkeit an. Die Vollziehung dieser Forderung giebt nun den Begriff der Zahl, indem mit diesem wirklich eine Unendlichkeit von Bestimmungen gegeben ist. Dieser Uebergang ist dem frühern Uebergange aus dem Seyn ins Daseyn ganz ähnlich. Der Begriff der Qualität zeigt sich als mangelhaft; und dieser Mangel fordert den Fortgang zur Quantität, in welcher derselbe aufgehoben ist. Daß die Begriffe der Qualität und Quantität in einem dialektischen Verhältnisse zu einander stehen und der Uebergang von dem einen zum andern eine Verneinung oder nicht ohne Verneinung ist, hat also hier bestimmter die Bedeutung, daß die Qualität, indem sie über sich hinausweist, an sich nicht ist, was die Quantität ist; eben wegen ihres Unterschiedes, ihres Ausschließens der Quantität, ist sie endlich und mangelhaft. Hegel bildet dagegen den Uebergang aus der Qualität in die Quantität dadurch, daß er nachweist, wie die Qualität auf ihrer höchsten Spitze nicht mehr die Quantität ausschließt und von sich abhält, sondern vielmehr zur Quantität wird, so daß die Qualität trotz der Verschiedenheit von der Quantität doch den Keim zu dieser in sich selbst hat; die Qualität ist eine endliche Bestimmung nicht nur, weil sie nicht die Quantität ist, sondern zugleich weil sie sich durch sich selbst zur Quantität aufhebt. Wollten wir uns zugleich auf die weitere Betrachtung der Begriffsbestimmungen einlassen, so wäre zunächst zu untersuchen, ob denn nicht der Begriff der Qualität schon jene Forderung wirklich enthalte. Weiße macht Hegel den Vorwurf, daß er den Unterschied der Qualität und Quantität durchaus verkannt, indem er eben nicht bemerkt, daß der reine Begriff der Qualität nur unendliche Bestimmtheiten fordere, sie aber nicht wirklich enthalte. Jedoch entsteht diese Forderung nur dadurch, daß der Begriff der Qualität an concretere Vorstellungen, die von außen herzu-

gebracht werden, gemessen wird. So bringt Weiße hier den Begriff des Dinges herzu, und da ist es nicht anders möglich, als daß gegen die Vorstellung des Dinges gehalten, der Begriff der Qualität abstract erscheint. Im Dinge finden wir verschiedene Bestimmtheiten, als schwarz, grün, weich, sauer u. s. w., welche das Ding an sich hat, und die sich auf dieser Stufe der metaphysischen Entwickelung im allgemeinen Begriffe der Qualität allerdings noch nicht ergeben haben. Aber so unberechtigt die Forderung ist, daß sich diese bestimmten Eigenschaften des Dinges a priori ergeben sollen, noch ehe sich der Begriff des Dinges ergeben hat, so übereilt ist die Folgerung und Behauptung, daß von diesen Bestimmtheiten überhaupt die Metaphysik nichts wissen könne, sondern diese nur aus der Empirie entnommen werden müßten. Wollen wir aber, wie es die objective Entwickelung der Sache fordert, die concreteren Vorstellungen einstweilen vergessen und keinen fremden Maßstab hinzubringen, so haben sich in der Entwickelung die Begriffe des Etwas und des Andern und zwar des unendlich Andern auch nach Weiße ergeben. Das Etwas ist ein bestimmtes und begrenztes und hat in seiner Beziehung auf das Andere dieses als sein Nichtseyn an sich selbst. Hier haben wir also schon unendliche Bestimmtheiten, von denen jede nicht ist, was die andere ist; alle weitere Reflexionen haben wir davon abzuhalten und eine nähere Bestimmung in dieser abstracten Sphäre weder zu verlangen, noch zu erwarten. Wollten wir aber aus diesem Mangel, daß sich mit jenen Bestimmtheiten nicht zugleich die Qualitäten der Dinge ergeben, irgend eine Folgerung ziehen, so könnte es nur diese seyn, daß diese bestimmten und verschiedenen Qualitäten an einem Andern eben concretere Bestimmungen sind und weiterer Vermittelungen bedürfen. Allein nur unter der Voraussetzung, daß Bestimmtheiten, wenn gleich im ganz abstracten Sinne, wirklich da sind, hat der Fortgang zum

Begriffe der Unendlichkeit, wie ihn Weiße macht, überhaupt eine Bedeutung; denn dieser schließt sich eben daran an, daß jedes Etwas wegen seiner Bestimmtheit und Begrenztheit sich auf das Andere bezieht und so alle Bestimmungen für sich in Anspruch nimmt. Will man diese Bestimmtheiten nicht als solche gelten lassen, so wäre vorerst nach solchen zu fragen, ehe man sie sich aufheben läßt, sonst hat die Aufhebung derselben schlechterdings keine Bedeutung. Es tritt daher hier ganz derselbe Fall ein, als bei dem Uebergange des Werdens ins Daseyn; es wird ein Unterschied hervorgerufen und nach einem Unterschiede gefragt, der vorher schon aufgehoben war. Das endliche Fürsichseyn, das schon zur Unendlichkeit sich aufgehoben hatte, wird in den Zusammenhang hineingezogen, um die Zahl aus ihm zu bilden. Bei diesem Hervorgehen des Begriffs der Zahl fällt besonders die Schwierigkeit in die Augen, daß eine qualitative Bestimmtheit gefordert ist und diese Forderung dadurch gelöst wird, daß eine quantitative Bestimmtheit gegeben wird. Indem aber schon bei dieser Forderung ausgesprochen wurde, daß die Metaphysik keine qualitativen Bestimmtheiten a priori entwickeln könne, so kann überhaupt nicht gesagt werden, daß der Begriff der Qualität eine metaphysische Forderung in sich enthalte; er weist nur in die Empirie hin, aber nicht metaphysisch über sich hinaus, wenn man nicht willkürlich die qualitative Bestimmtheit, welche eben mangelt, in eine Bestimmtheit überhaupt verwandeln will, wo man dann offenbar die Forderung, welche man an die Qualität thut, nicht aus dieser selbst nimmt, sondern vielmehr aus dem Begriffe der Quantität, welcher sich aber in der Entwickelung noch nicht ergeben, nur in der Vorstellung bereit liegt. Außerdem aber ist schwer zu sehen, wie sich aus diesem Hervorgehen der Zahl der Begriff der Zahl in seiner Reinheit an und für sich ergeben sollte, da doch eigentlich nichts weiter geschieht, als

daß die für sich seyenden Etwas gezählt werden: wir bekennen so nie die Kategorie der Zahl, sondern nur die gezählten Etwas.

Es ist nun hier nicht der Ort, die Begriffsbestimmungen der Zahl, Größe u. s. f. weiter zu verfolgen, sondern es wird zur Charakterisirung der Weißeschen Methode hinreichen, noch auf die Hauptübergänge kurz hinzudeuten. Den Kategorien der Quantität folgen die Kategorien des Maßes. Indem sich die Nichtigkeit der quantitativen Bestimmungen erwiesen hat, kehrt die Frage wieder: „was ist jenes Seyende, an welchem und in welchem die quantitativen Bestimmtheiten nicht als sich selbst, sondern eben als diesem Seyenden angehörende enthalten sind?" Hier könnte es leicht scheinen, als träte unvermeidlich die Alternative ein, entweder den gesammten Lauf der dialektischen Betrachtung mit dem reinen Seyn noch einmal zu beginnen, oder im Bewußtseyn der Fruchtlosigkeit solcher Wiederholung, gleich hier abzubrechen und die Beschaffenheit jenes Seyenden, welches hier gefordert wird, in dem Reiche der Erfahrung aufzusuchen. Letzteres thun alle diejenigen, welche in dem Seyenden nichts Nothwendiges und Absolutes, als nur das rein Mathematische erkennen mögen. Wir können uns nicht dazu entschließen, da uns die Nothwendigkeit des Mathematischen in ihrem Zusammenhange mit den einfachen Kategorien der Qualität zum Bewußtseyn kam; damit ist das Mathematische nicht mehr als eine äußere Form gegenüber dem concreten Inhalte. — So wenig die Bestimmungen des Seyenden in dieser Aeußerlichkeit des Quantitativen erschöpft seyn können, so wenig kann dieß selbst, daß es eine solche Unendlichkeit und Nothwendigkeit äußerlicher Bestimmungen sich voraussetzt und an sich setzt, ihm gleichgültig seyn. Das Seyende ist — diese Wahrheit bleibt aus dem Quantitätsbegriffe für die weitere Forschung über den Begriff des Seyn zurück — wesentlich Quantum. Obgleich es also nicht dadurch, daß es Quantum ist, ist, so muß doch eben

diese Bestimmung, Quantum zu seyn, nothwendig als Moment in seinen Begriff, vermöge dessen es ist, eintreten; sein Seyn daher muß, durch Aufnahme dieses Momentes, sich a priori weiter bestimmen. — Der Satz, der sich aus allem diesem zunächst ergiebt, lautet daher so: Alles was ist, ist zwar wesentlich als ein Quantum; es hat Theile, die unter einander und zu dem Ganzen im Quantitätsverhältnisse stehen; — aber sein Seyn geht nicht in seine Quantitätsbestimmung auf; es ist nur dadurch, daß es diese Bestimmung, die Vielheit der Theile, unter die Einheit einer Qualitätsbestimmung zusammennimmt. Der Begriff einer qualitativen Einheit ist es, der sich als der hier geforderte ergiebt. Diese qualitative Einheit ist das Individuum, indem dieses nämlich als Theilbares doch als solches untheilbar ist — es hat so das Quantitative in sich aufgehoben. (S. 214 ff.) — Ohne weiter zu untersuchen, ob nicht der Begriff des Individuums, auch in der weiten Bedeutung, wie ihn Weiße faßt, besonders neben den Begriffen Art und Gattung, wie er hier auftritt, ein für diese Sphäre zu concreter Begriff ist, der in seiner Wahrheit und Wirklichkeit noch höhere Momente in sich faßt, als Qualität und Quantität — so leuchtet doch die Aeußerlichkeit des Uebergangs sogleich ein. Daß die Quantität das nicht leisten würde, was sie leisten sollte, war vorauszusehen; denn es war keine quantitative, sondern vielmehr qualitative Bestimmtheit gefordert, und anstatt dieser die quantitative nur einstweilen untergeschoben. Natürlich muß sich die „durch das Bisherige noch wenig modificirte Frage" wiederholen: was heißt Seyn? So fremd aber schon vorher die Quantität der Qualität war, so fremd ist derselben auch ihr Rückgang in die Qualität zum Maaß. Wie vorher eine Bestimmtheit gefordert wurde, die nicht in der Qualität lag, so wird nun wieder eine Bestimmtheit gefordert, die nicht in der Quantität liegt, und wie die Quantität nur als die

äußerliche Negation der Qualität erschien, so hat sie auch die Negation nicht an sich selbst, wodurch sie sich selbst zur Qualität oder zum Maaße aufheben würde, sondern die Forderung nach einer weitern Bestimmung des Seyns fällt nur in das Subject, das aus seinem Begriffsfonds, wie vorher die Quantität, nun das Maaß herzubringt. —

Der Uebergang ferner aus der Lehre vom Seyn in die Lehre vom Wesen wird gebildet durch die Kategorien von Form und Inhalt. Die specifische Quantität hat sich zur Form aufgehoben und diese ist daher wesentlich quantitativer Natur. Die Form weist aber auf ein Anderes hin, an welchem und durch welches sie ist, und dieß Andere ist der Inhalt. Durch die Entwickelung dieses Verhältnisses aber zeigt sich, daß nicht der Inhalt das die Form Setzende, sondern vielmehr ohne Form das Unbestimmte und Nichtseyende ist; und die Form dagegen das sich schlechthin Setzende und von sich selbst Anfangende. Dieß aber ist ein Widerspruch gegen ihren ersten unmittelbaren Begriff. „Damit ist neben und über derjenigen Form, zu deren Begriff es gehört, an einem Inhalte und durch den Inhalt gesetzt zu seyn, eine andere Form gefordert, deren Seyn nicht in einem Gesetztseyn durch Anderes besteht, sondern ein von allem Anderen unabhängiges und selbstständiges ist.“ „Es kann scheinen, als müsse von dieser Form als Form genau dasselbe gelten, wie von jener ersten, so daß, wenn sie nichts destoweniger als Urform, als unbedingte gesetzt wird, derselbe Widerspruch wiederkehrte, dem wir eben entgehen wollten. Allein es wird nicht behauptet, daß in der Urform jenes Reale, jener Inhalt selbst gesetzt sey, welches in dem Setzen der Form als solcher angestrebt wird. Nur ein Anfang, eine für sich noch unwirkliche Basis des Processes, in welchem allein das Reale hervorgehen kann, soll durch die Urform gegeben werden.“ Damit ist schon in diesem ersten Theile die Aufgabe der Metaphysik

zum Theil gelöst; insofern nämlich eine absolute Grenze nachgewiesen ist, über welche die rein metaphysische Bestimmung nicht hinausgehen kann. Denn die Form, die specifische Größe wird zur seyenden wesentlich durch ein außerhalb der Metaphysik liegendes Princip, und auch der Inhalt wird durch die metaphysischen Bestimmungen nicht erschöpft. — Auch hier enthält der Widerspruch im Begriffe der Form, nämlich ein Gesetztes und zugleich sich selbst Setzendes zu seyn, eine Forderung an das denkende Subject in sich. Die Urform aber, welche die Lösung jenes Widerspruchs darbieten soll, ist nicht das Resultat dieses sich aufhebenden Widerspruchs, sondern eine schlechthin andere Form, welche aber in jenen Widerspruch, der das Wesen der Form ausmacht, nicht verfallen soll; d. h. derjenige Begriff, welcher gefordert wird, löst nicht den Widerspruch, der gelöst werden soll, sondern ist über diesen Widerspruch äußerlich hinaus, oder neben demselben vorbei. — Ganz ähnlich und in demselben Sinne schließt auch die Lehre vom Wesen mit einer Hinausweisung über die Metaphysik und einer Forderung an die weitere Entwickelung der metaphysischen Denknothwendigkeit selbst. (Seite 400 und 417.)

Es ergiebt sich hieraus ein durchgreifender Unterschied der Weißeschen und Hegelschen Methode. Bei Weiße zeigt sich die erste Kategorie durch die Betrachtung ihres Inhalts als endlich und mangelhaft. Dieser Mangel enthält eine Forderung an das denkende Subject in sich, und zwar ist diese Forderung eine bestimmte, wie der Mangel, der Widerspruch, aus welchem diese Forderung hervorgeht, ebenfalls ein ganz bestimmter ist. Der erste Begriff postulirt so einen andern, und geht in den andern über, nicht, weil er an sich der andere ist, sondern vielmehr, weil er der andere nicht ist; und zwar supplirt der andere Begriff eben den bestimmten Mangel des ersten. Wir können uns also einfach so ausdrücken: das zweite Moment

OF THE UNIVERSITY

in einem dialektischen Cyklus von Begriffen verhalte sich zum ersten an sich nicht analytisch und synthetisch zugleich, sondern nur synthetisch, und die Analysis fällt in das denkende Subject, welches den Begriff nach allen Seiten hin- und herwendet, und zuletzt die Forderung ausspricht, zu einem andern Begriffe fortzugehen, und zwar nicht willkürlich irgend einen Begriff herbeizubringen, sondern vielmehr denjenigen, in welchem die bestimmte Endlichkeit des ersten Begriffs nicht enthalten ist. Bei Hegel dagegen verhält sich das zweite Moment zum ersten an sich eben so sehr synthetisch als analytisch. Das erste Moment geht in das zweite über, nicht nur, weil es dieses nicht ist, sondern zugleich, weil es dieses ist; die Entwickelung desselben endet nicht mit der Forderung an das Subject, das andere zu finden, sondern das erste ist in seiner Vollendung selbst diese Differenz. Das Seyn ist unmittelbar Nichts, die Qualität ist in ihrer höchsten Spitze ihre eigene Negation und Aufhebung, während bei Weiße die Qualität den Keim der Quantität als ihrer Negation nicht in sich selbst hat, und eben darum, wegen ihrer festen Endlichkeit das betrachtende Subject über sich hinausweist. Ebenso ist bei Hegel auch das dritte Moment der Methode analytisch und synthetisch zugleich; es hat als das Andere des ersten dieses selbst an sich, ist das Andere und die Negation seiner selbst, und seine eigene Analyse zugleich das Aufheben zum synthetisch Andern. Bei Weiße fällt auch hier die Analysis in das betrachtende Subject und erscheint ebenfalls als eine Forderung, auch über dieses Moment zu einem folgenden synthetisch Anderen hinauszugehen.

Ohne für jetzt zu untersuchen, wie viel bei diesem Unterschiede der Weißeschen Methode von der Hegelschen Dialektik überhaupt noch von der wahrhaft speculativen Form übrig bleibt, so ist sogleich einleuchtend, daß eine Aufhebung der Kategorien, diese nämlich als an sich leer und wesenlos gefaßt, nur durch

diesen Unterschied in der Methode möglich ist. Denn indem die Kategorien als wesenlos das Andere, wozu sie sich aufheben, nicht in sich selbst haben, in dieser Hinsicht nicht concret, sondern abstract sind — so kann die Aufhebung derselben nur als ein Postulat erscheinen, nicht bei ihnen stehen zu bleiben, sondern zu einem synthetisch Andern fortzugehen. In den Kategorien selbst kann dieß Andere nicht gefunden werden, weil es nicht in ihnen ist; wir kommen durch ihre Betrachtung nur zum Bewußtseyn ihrer Mangelhaftigkeit, und sie heben sich zum Andern auf, nicht weil sie dieses an sich schon sind, sondern weil sie dieses nicht sind. Nicht ihre abstracte und concrete Natur zugleich, wodurch sie dem Begriffe nach etwas sind, was noch nicht in ihnen gesetzt ist, führt über sie hinaus, sondern nur ihre abstracte.

Vor aller weitern Erörterung über die Methode hätten wir aber zu beachten, in wie weit Weiße selbst der Dialektik eine andere Bedeutung geben will, als sie im Systeme Hegels hat. Wie schon früher bemerkt, soll Hegel nach Weiße den Begriff des dialektischen Processes zur Idee hypostasirt, und eben dadurch den wahrhaften und wirklichen Inhalt zum Formalismus der Wissenschaft verflüchtigt haben. Dadurch sey die Philosophie Hegels das System der Nothwendigkeit, daß dieses Formale princip der Wissenschaft, welches in ihm zugleich als Realprincip des Seyns auftrete, die eigne Nothwendigkeit der Kategorien sey, deren Umschlagen in einander eben ihre absolute Negativität, ihr Nichtnichtseynkönnen eben so sehr wie ihr Nichtseyn sey. Die wahre Wissenschaft der Metaphysik befinde sich zu diesem Princip in einer völlig entgegengesetzten Stellung. Für sie nämlich motivire sich die Aufnahme dieses Princips durch die Einsicht von der Nichtigkeit nicht nur der einzelnen Kategorien, sondern der Kategorien überhaupt; sie könne daher die Macht, welche in dem Auftreten und Umschlagen der Kategorien thätig sey,

die Substanz, in welcher das Bewußtseyn der Kategorien als ein auftauchendes und wiederum verschwindendes Moment enthalten ist, nicht selbst als Kategorie behandeln; sie wisse dieselbe vielmehr als erhaben über die Gesammtheit der Kategorien. (S. 71.) Weiter heißt es: „es giebt einen schiefen Sinn, wenn die Dialektik als das eigene Thun, als das Werk der Selbstvollbringung der Kategorien bezeichnet wird. Zwar liegt in diesem Ausspruche die Wahrheit, daß dieselbe nicht eine bloß willkührliche, eine dem Gegenstande äußerlich bleibende Reflexionsthätigkeit ist; daß sich in ihr die absolute Nothwendigkeit der Kategorien spiegelt und in ihr, und nur in ihr den ihr durchaus gemäßen wissenschaftlichen Ausdruck findet. Aber die Kategorien, welche das Object der Dialektik sind, auch zum Subjecte der Dialektik machen, heißt offenbar, das an und für sich Nichtige zum Seyenden, das Wesenlose und Unwirkliche zum Inbegriffe des Wesens und der Wirklichkeit machen." (S. 72.) Dagegen sey die Dialektik ein freies Thun des Geistes und nicht ein nothwendiges der Kategorien: damit aber werde die Gliederung der Kategorien nicht etwa eine zufällige. „Gleich wie das Seyn der Kategorien im Ganzen und im Einzelnen Sinn und Bedeutung hat nur in seiner Beziehung auf einen positiven, sey es wirklichen oder nur möglichen, Inhalt dieses Seyns; wie seine Nothwendigkeit nur die Nothwendigkeit der Form oder Gesetzmäßigkeit des Positiven ist, welche ohne dieselbe nicht Existenz und Wirklichkeit zu haben vermöchte: so hat das Verhältniß und die Gliederung der Kategorien seine Bedeutung und Nothwendigkeit schlechthin nur für das Erkennen der Kategorien, als Form und Gesetzmäßigkeit dieses Erkennens. Eben so wenig aber, wie die Kategorien selbst, wird hierdurch ihre dialektische Gliederung zu etwas Relativen oder Zufälligen. Denn obgleich weder dieses positive Erkennen, noch das positive Seyn als solches an und für sich etwas Nothwendiges, Nicht-

nichtseynkönnendes ist, so ist doch alles und jedes mögliche Erkennen dem Gesetze jener Dialektik, welches durch die nur dialektisch zu erkennende Gesammtheit der Kategorien ausgedrückt wird, unterworfen. Nur in diesem Erkennen kommt die Nothwendigkeit der Kategorien überhaupt nach dem, was sie an sich ist, als diese reine Nothwendigkeit, zum Fürsichseyn; und obgleich es noch nicht in dieser Nothwendigkeit liegt, daß sie überhaupt zum Fürsichseyn komme, so liegt es doch in ihr, daß, falls sie zum Fürsichseyn komme, sie nur so, in dieser Gliederung und in dieser dialektischen Folge dazu kommen kann. Das Erkennen der Kategorien bleibt eine freie That des Geistes, auch wenn ihm seine Art und Weise oder seine Form eben so, wie sein Object, durch die ewige, unbedingte Nothwendigkeit dieses Objects gegeben ist; auf gleiche Weise, wie das Seyn der Natur und des Geistes überhaupt ein freies oder auf freier That beruhendes bleibt, obgleich die allgemeine Form und Gesetzmäßigkeit dieses Seyns eine schlechthin nothwendig nicht nichtseyn und nicht andersseynkönnende ist." (S. 73.)

Wenn die Methode als die Selbstbewegung des Inhalts bezeichnet, und gefordert wird, daß alle subjective Zuthat aus dieser Selbstbewegung ausgeschlossen seyn solle, so hat dieß natürlich nicht etwa den Sinn, daß die Logik ohne das denkende Subject zu Stande komme. Und wiewohl der Inhalt der Logik ein ewiger, nicht erst durch das denkende Individuum erfundener ist, so bleibt doch die Dialektik Hegels eine freie That des Geistes auch in dem Sinne, wie Weiße dieß von seiner Dialektik behauptet. Dieß heißt nämlich, wenn wir die Sache ganz einfach ausdrücken wollten, fürerst nichts weiter, als daß nicht Jeder nothwendig ein Philosoph ist, und daß, wenn er die Logik oder Metaphysik mit ihren Kategorien durchdenkt, dieß ebenso gut auch lassen könnte; wenn er es aber einmal thut, so ist die Dialektik die einzige Weise, es der Wahrheit

gemäß zu thun. Eine andere und höhere Bedeutung scheint aber die Behauptung zu haben, daß Hegel die Kategorien als das Object der Dialektik auch zum Subject derselben mache. Inwiefern diese Behauptung mit dem Vorwurfe des Formalismus zusammenhängt, werden wir sie später zu berücksichtigen haben; für jetzt reicht es hin, darauf aufmerksam zu machen, daß ja in der Methode der spätere Begriff der höhere ist als sie vorangegangenen — schon hierin liegt ein Unterschied zwischen dem denkenden Subject und der Sache. Hiernach hätte Weiße Recht, den Unterschied seiner Methode von der Hegelschen nicht so hoch anzuschlagen, oder vielmehr ist in der angeführten Stelle der Metaphysik nur *scheinbar* ein Unterschied angegeben. — Allerdings enthält jeder Fortgang von einem Begriffe zu einem andern eine Forderung an das denkende Subject in sich, wie denn schon die Logik überhaupt die Forderung an das Subject in sich enthält, *zu denken*. Hat aber diese Forderung die Bedeutung, daß das Subject zu einem Begriffe einen andern hinzuthue, der nicht schon an sich in dem ersten liegt, so daß in das Subject nur das Entwicklin sole, so fällt die Immanenz der Erkenntniß fort und die Begriffe treten in ein subjectives äußerliches Verhältniß. Hegel macht häufig auf den Unterschied aufmerksam zwischen dem, was ein Begriff *an sich* ist, und dem, als was er *gesetzt* ist; was ein Begriff erst an sich ist, ist er auch nur erst für uns, für unsere Reflexion. Indem das denkende Subject den einen Begriff durch den andern supplirt, fällt die Entwickelung nur in uns, und die Endlichkeit des einen Begriffs wird nicht *an ihm selbst gesetzt*, sondern das Subject kommt zum Bewußtseyn dieser Endlichkeit, weil dasselbe noch andere höhere Begriffe schon im Gedanken hat, mit welchem es den ersten vergleichen kann.

Wie schon bemerkt, tritt der Unterschied der Weißeschen und Hegelschen Methode besonders hervor in dem Verhältnisse, welches nach Weiße zwischen der Metaphysik

und Realphilosophie statt finden soll. Der einzige wahrhaft philosophische Beweis für die Formalität der Kategorien kann, wie Weiße selbst zugiebt, nur darin bestehen, daß die Form als negativ sich selbst negirt und zum Inhalte als ihrer Wahrheit sich aufhebt. Nach Weiße der Hegelschen Dialektik ist dieß nur bei der Annahme der abstracten Inhaltlosigkeit der Kategorien schlechterdings unmöglich, indem diese Aufhebung als analytisch und synthetisch zugleich die Immanenz des Inhalts in der Form voraussetzen würde. Wie hat nun Weiße diese Aufgabe der Metaphysik gelöst? Zunächst zieht sich der Beweis für die Wesenlosigkeit der Kategorien durch die ganze Metaphysik hindurch, indem nämlich die abstracte Allgemeinheit der Kategorien auf die Empirie, in welcher das Besondere und Einzelne gegeben ist, hinweist. So ergeben sich, wie schon früher bemerkt, in den Begriff der Quantität keine bestimmten Qualitäten, so wird wohl a priori erkannt, daß Alles unter Gesetzen steht, aber die bestimmten Gesetze können nur aus der Empirie entnommen werden. (S. 247.) Auch dieß wird als eine Lösung des Problems der Metaphysik bezeichnet, daß eine absolute Grenze nachgewiesen wird, über welche die rein metaphysische Bestimmung nicht hinausgehen kann. (S. 261.) Hier kann nun durchaus nicht gesagt werden, daß nachgewiesen sey, wie die Formen sich durch sich selbst zum Inhalte aufheben. Im Gegentheil: indem mit der abstracten Allgemeinheit der Kategorie die Besonderung durchaus nicht gegeben seyn soll, so wird vielmehr behauptet, daß diese Aufhebung der Allgemeinheit zur Besonderung nie und nimmer geschehen könne. Der Beweis der Richtigkeit der Kategorien besteht hier nur darin, daß das betrachtende Subject, indem es die Allgemeinheit der Kategorien mit dem empirisch sich darbietenden Inhalte vergleicht, die Nothwendigkeit der Empirie zur weitern Erfüllung der Kategorie anerkennen muß. Es hebt sich hier nicht die Form zum Inhalte

auf, sondern das denkende Subject wird von seinem reinen Denken zur Empirie gewiesen. Als die letzte Kategorie ergiebt sich die Freiheit und zwar in ihrer höchsten Spitze als freie schöpferische Thätigkeit. Jedoch ist hiermit „noch nicht im strengsten Sinne ein Beweis von dem wirklichen Seyn Gottes gegeben, indem die Kategorie, welche hier als die dem Begriffe Gottes entsprechende angenommen wird, eben nur als Kategorie, als leere Form gegeben ist, deren Nichterfüllung — freilich unter der ungeheuern Voraussetzung, daß es überhaupt nichts Wirkliches giebt — von der Metaphysik als solcher noch immer als möglich gesetzt bleibt." (S. 562.) Die Aufhebung der Kategorien behält also die ganz subjective Bedeutung, daß das denkende Subject von ihnen an die Empirie gewiesen wird. Wenn etwas wirklich ist, so ist es den Kategorien gemäß, daß aber etwas wirklich ist, ist weder mit ihnen erkannt, noch liegt in ihnen die objective Möglichkeit eines wirklichen Seyns.

Wenn also gesagt wird, daß die wissenschaftliche Betrachtung die Form zum Inhalte sich aufheben lasse, so hat dieß nicht etwa den Sinn, daß die Wissenschaft durch immanenten dialektischen Fortschritt von der Form zum Inhalte fortgehe, daß das negativ Absolute die Negation an sich selbst habe und durch Negation seiner selbst zugleich die Position des Wirklichen sey — sondern dieß Aufheben der Form in dem Inhalte geschieht in der wissenschaftlichen Betrachtung nur in Weise einer subjectiven Analyse; das subjective Bewußtseyn findet in der Betrachtung der Kategorien seine vorläufige Ansicht bestätigt, daß diese wenngleich nicht nichtseynkönnende, doch ohne einen Inhalt nur das Nichtige und Leere sind. Sollen sie also *seyn*, so sind sie im Inhalt, und das Bewußtseyn, daß sie das Leere sind, ist selbst das Bewußtseyn des Leeren und fühlt die Sehnsucht, zu einem wirklichen Inhalte fortzugehen, welcher nicht in den Kategorien

und aus ihnen entwickelt werden kann, sondern irgend wo anders her gegeben werden muß.

Das Verhältniß der Metaphysik zu den andern Theilen der Philosophie und das der Speculation zur Empirie wird nun von Weise so angegeben: „Nicht den Inhalt der Empirie in sich zu absorbiren, nicht an die Stelle der Empirie sich selbst zu setzen, kann die Absicht der philosophischen Wissenschaft seyn. Diese Meinung gehört zu den Mißverständnissen, welche schon sonst aus dem Hypostasiren abstracter Begriffe zur concreten Totalität, insbesondere aber neuerdings aus der Hypostasirung des Begriffs der dialektischen Methode, geflossen sind. Die dialektische Philosophie soll vielmehr eine wahrhafte Empirie, eine Empirie im höhern Sinne, erst möglich machen. Das Wirkliche als solches, die Wirklichkeit des Besonderen und Einzelnen bleibt nämlich jederzeit Gegenstand der Erfahrung, und die Allgemeinbegriffe auch des Wirklichen, wie die Philosophie sie in ihren realern Theilen zum Gegenstande hat, sind nie das Wirkliche selbst, sondern nur seine abstracte, aber im Laufe dieser Wissenschaft concreter und immer concreter werdende Basis. Die vollständige selbstbewußte Darstellung der Allgemeinbegriffe, der realphilosophischen ebensowohl, wie der eigentlich metaphysischen, kann überall nur den Zweck haben, die Reihe der Negationen bis an den Punkt heranzuführen, wo die Erfahrung als die allein wahre, durch jenes negative Thun über sich selbst verständigte Bejahung hinzutritt. Die Begriffe, welche die Philosophie in ihren concretern Theilen, in der Wissenschaft von der Natur und dem Geiste aufstellt, finden sich daher zu dem Inhalte der Empirie in einem ähnlichen Verhältnisse, wie in welchem ihrerseits zu ihnen die Begriffe der Metaphysik stehen: derselbe Anspruch auf (hier freilich nur relative) Universalität einerseits, dieselbe Unwirklichkeit und bloß ideale Bedeutung andererseits. Daher die Fortsetzung der einen und derselben

Dialektik, welche in der Metaphysik durch das Reich der abstracten Kategorien hindurchgeführt wird, durch die philosophische Betrachtung der gesammten Wirklichkeit. An jeder einzelnen Stelle der realphilosophischen Wissenschaften, wo der Begriff realer Naturwesen oder Geistesgestaltungen abgeleitet ist, wird diese Dialektik von dem Realen selbst, welches als Reales, als dieses Einzelne, Gegenstand der Erfahrung und nicht mehr der philosophischen Wissenschaften ist, aufgenommen und abgebrochen, wie am Schlusse der Metaphysik die Dialektik der Kategorien durch den Allgemeinbegriff der concreten Wirklichkeit abgebrochen und aufgenommen wird." (S. 89.)

Indem hiernach der Inhalt der Philosophie auch in der Naturphilosophie und Philosophie des Geistes abstract bleibt, so besteht der wesentliche Unterschied der Metaphysik von den Realwissenschaften zunächst nur darin, daß diese der Empirie bedürfen und durch die Benutzung der Empirie in den Besitz concreterer Begriffe kommen. Hieran aber knüpft sich ein weiterer Unterschied, indem das positiv in der Erfahrung Gegebene, als durch die freie Thätigkeit Gottes erschaffen, auch anders seyn kann, als es wirklich ist. Ohne jetzt zu untersuchen, ob diese Wahl und das Andersseynkönnen wirklich ein Moment der Freiheit ist, so hätten wir vor Allem die Behauptung auszusprechen, daß bei diesem Verhältnisse der Empirie zur Speculation die dialektische Methode in der Naturphilosophie und Philosophie des Geistes schlechterdings keine Anwendung finden könne. Weiße berücksichtigt schon in der Vorrede diesen Einwand und sagt: daß jene Vernunftnothwendigkeit das nicht wäre, was sie ist, wenn sie sich nicht in das Positive hinein fortsetzte und diesem, obgleich es nicht durch sie erzeugt, geschaffen werden könne, doch wesentlich seine Form bestimmte, die Form, in der allein es sey und Wahrheit habe; eben diese Form, die

Form der absoluten Denknothwendigkeit aber sey es, welche die Erkenntniß jenes Seyenden vermittele. Denn als nur Positives, als nur Freies und nicht auch von Seiten seiner Form der Negativität und Nothwendigkeit Angehörendes, würde das Seyende, das Objective, undenkbar und unerkennbar bleiben. (S. XI.) — Wenn es hiernach scheint, als wenn Weiße der Methode in der Metaphysik eine schöpferische Kraft zugestände, so kann dieß keine andere Bedeutung haben, als daß durch sie allein, und zwar ohne das Hinzutreten irgend eines andern Moments, der freie denkende Geist im Stande ist, die nothwendige und ungeschaffene Form alles Wirklichen in ihrem reinen abstracten Fürsichseyn zu entwickeln. In der Naturphilosophie aber reicht diese Methode für sich nicht hin, sondern es muß nothwendig die Erfahrung hinzutreten. Allein — was die Hauptsache ist — mit der Metaphysik ist das Nothwendige, Nichtandersseynkönnende nicht nur subjectiv, sondern auch objectiv vollkommen umfaßt. Daß sich das Nothwendige in das Positive hinein fortsetzt, kann fürerst keinen andern Sinn haben, als daß dieß Positive und Freie die Kategorien der Metaphysik nicht aufhebt, nicht gegen diese verstößt, weil diese eben schlechterdings nicht anders seyn können. Hiernach würde das Erkennen dieses Positiven nur darin bestehen, eben dieß, die Geltung oder die Immanenz der metaphysischen Kategorien in dem Freien nachzuweisen. Ist aber das sich Fortsetzen der Nothwendigkeit in dem Freien zugleich eine wirklich weitere Erkenntniß, also eine Erweiterung, eine Hinzunahme neuer in der Metaphysik nicht enthaltener Begriffe, so ist diese, nicht in der Metaphysik eingeschlossene Nothwendigkeit, selbst eine freie, auch andersseynkönnende, und entzieht sich eben dadurch aller Methode. Wenn die Metaphysik z. B. erkennt, daß alles nothwendig unter Gesetzen steht, so tritt in der Natur eine Specification dieser Gesetze ein; diese bestimmten und besondern Gesetze

können auch anders seyn. Die Methode ist durchaus ohne alle Bedeutung, wenn nicht das Allgemeine das Besondere schon in sich selbst enthält, selbst urtheilt. Hier aber ist zunächst das Besondere, das die Empirie vorfindet, frei von der metaphysischen Allgemeinheit; d. h. die Allgemeinheit verträgt eine verschiedene Besonderung. In der Metaphysik ergeben sich höchstens unendliche Möglichkeiten der Specification; welches aber die wirklich statt findende ist, kann nur durch die Erfahrung ausgemacht werden. Eben so aber ist das Besondere selbst wieder ein Allgemeines, und läßt innerhalb seiner verschiedene freie Specificationen zu; also auch diese kann die Speculation durch die Methode nicht entwickeln, sondern muß sie vielmehr ebenfalls wieder empirisch aufnehmen. Nur der unbestimmte Ausdruck, daß sich das Nothwendige in das Freie fortsetzt, kann die offenbare Unmöglichkeit der Fortsetzung der Methode durch das Positive hin verbergen. Das sich fortsetzende Nothwendige ist nicht ein metaphysisches, sondern eben ein freies. Allerdings aber wird die mit denkender Empirie ausgeführte Naturwissenschaft der Methode als dem Gesetze alles Vernünftigen und Wirklichen entsprechen; dieß kommt aber nur daher, daß die denkende Empirie sich nicht mit bloßen Möglichkeiten herumschlägt, sondern das daseyende Wirkliche als das Vernünftige und einzig Vernünftige auffaßt. Das wirklich Daseyende läßt wegen seiner Vernünftigkeit die Möglichkeit des Andersseyns als eine subjective Meinung verschwinden, und ist der Nothwendigkeit des Begriffs und der Methode gemäß. Halten wir aber gegen diese empirische Wirklichkeit den Gedanken der Möglichkeit des Andersseyns fest, so ist die Methode, welche sich in dem Wirklichen findet, weil es ein Vernünftiges und Nothwendiges ist, nur ein leerer Schematismus, der für Mancherlei und Allerlei paßt. Daß sich die Methode von selbst aufdringt, straft die Meinung, daß auch ein Anderes möglich sey, fort-

während Lügen; aber es muß erlaubt bleiben, den Gedanken des Andern, das sich auch in die Methode fügen würde, wenn es wirklich wäre, immer neben dem Wirklichen nebenher laufen zu lassen. Die Methode ist so sehr ihrem Wesen nach productiv, daß, wenn ihr diese Eigenthümlichkeit genommen wird, sie nicht mehr Methode genannt werden kann.

Bei diesem Verhältnisse der Speculation und Empirie kann weiter von einer Einheit derselben schlechterdings nicht die Rede seyn. Denn dieß Verhältniß ist hier ganz einfach folgendes. Zunächst sind der Inhalt der reinen selbstständigen Speculation die Kategorien der Metaphysik; diese sind das absolute prius, der Fonds, welcher dem reinen aprorischen Denken für sich angehört. Alles, was außer der Metaphysik liegt, kann nur durch die Empirie gefunden werden. Hier hätten wir also eine strenge Absonderung des prius von dem posterius, in welcher das posterius, indem es ein freier auch anders seyn könnender Inhalt ist, schlechterdings außer dem prius fällt. Bei dieser Absonderung tritt aber auch ein Zusammenhang ein. Wie sich das Nothwendige in das Positive hin fortsetzt, so setzt sich auch das prius in das posterius fort; das heißt zunächst weiter nichts, als: wie das prius das absolut Nothwendige ist, so muß es sich in der Erfahrung wiederfinden, und die Speculation hat zugleich, schon ehe sie sich an die Erfahrung wendet, das Bewußtseyn, daß gegen die Nothwendigkeit der Kategorien sich in der ganzen Welt kein Verstoß finden wird. Allein der Zusammenhang geht noch weiter. Es giebt auch eine Philosophie der Natur, eine Philosophie des Geistes: und ohne eine Nothwendigkeit der Form sind diese unmöglich. Diese Form hat die Eigenthümlichkeit, daß sie weder das metaphysische prius ist, noch die bloße kahle Empirie; es ist dieß ein Denken, das in dem Besitze des nothwendigen, aber für sich unwirklichen

prius und durch die dialektische Strenge der Metaphysik geübt und gestählt ist, und dadurch in den Stand gesetzt, den sich darbietenden freien Inhalt der Empirie gehörig zu verarbeiten. So hat man es nun allerdings von jeher gehalten, und der Empirismus ist nicht leicht so gedankenlos gewesen, sich mit der unendlichen Mannigfaltigkeit des Besonderen und Einzelnen zu genügen, sondern ist vielmehr zum Allgemeinen und Gesetzlichen fortgegangen. Wenn nun der gewöhnliche Empirismus sich eines willkürlichen Gebrauchs der Gedankenbestimmungen schuldig macht, so scheint dieser Empirismus jener Vorwurf nicht zu treffen, weil ihm eine Betrachtung und Kritik der Kategorien vorausgeht. Und wenn sich an jenen Vorwurf sogleich noch ein zweiter knüpft, daß nämlich das Fortgehen des Empirismus zur Behauptung eines Allgemeinen und Nothwendigen ein unberechtigtes ist, weil die Vielheit der Erfahrungen nie einen Grund für wirkliche Allgemeinheit abgeben kann, so scheint dieser Empirismus auch von diesem Vorwurfe frei zu sprechen, weil er nur eine relative Allgemeinheit behauptet. Allein diese relative Allgemeinheit hat nicht die Bedeutung einer subjectiven Wahrscheinlichkeit, wozu sich der über sich selbst sich verständigende Empirismus herabstimmt, sondern der objectiven Möglichkeit des auch Andersseynkönnens. Mit dieser Bestimmung fällt und steht dieser Empirismus; doch so viel ist für jetzt schon einleuchtend, daß er nicht nur eine Vereinigung des prius und posterius unmöglich macht, sondern daß es auch sein Interesse seyn muß, diese mit allen Kräften auseinander zu halten; denn das Zusammenfallen derselben würde die freie, schöpferische Thätigkeit Gottes selbst aufheben. Die Empirie muß sich, so zu sagen, hüten, die Harmonie der Welt nicht zu harmonisch, das Gesetz nicht zu vernünftig zu finden, denn dadurch möchte sie den Zweifel gegen die Möglichkeit des Anderssеynkönnens erwecken.

Dieß Verhältniß der Speculation zur Empirie treibt sich bis in die höchste Spitze hinauf in der Behauptung, daß das Wirkliche als solches, das Wirkliche des Besondern und Einzelnen jederzeit Gegenstand der Erfahrung bleibe; und daß die Begriffe der Philosophie gegen den Inhalt der Empirie durchgehend nur eine unwirkliche und ideale Bedeutung behalten sollen. Durch diese Behauptung werden wir mit Gewalt in den Anfang der Phänomenologie versetzt, und unwillkürlich an die Forderung Krugs erinnert, daß Schelling ihm nur seine Schreibfeder deduciren möchte. Zuerst hatte es den Anschein, als käme die Unwirklichkeit den Kategorien allein zu; nun aber zieht sich diese Unwirklichkeit durch die ganze Philosophie hindurch. Allerdings haben die Begriffe der Metaphysik in dieser Unwirklichkeit etwas voraus, theils durch ihre absolute Nothwendigkeit, theils durch ihre totale Nichtigkeit, während dagegen die Begriffe der Realphilosophie schon auch anderssein könnende sind, und als mit Hülfe der Empirie gefunden auch schlechterdings in einem Inhalte da seyn müssen. Unwirklich aber sind die Begriffe nicht etwa, weil sie, wie in der Kantischen Philosophie, nur dem subjectiven Denken angehören, sondern gegen diese Auffassung würden wir sie als schlechthin wirkliche bezeichnen müssen; nur gegen die Wirklichkeit des Besondern und Einzelnen gehalten, haben sie diese rein ideale Bedeutung.

Wir haben hier einen Gegensatz zwischen Begriff und Wirklichkeit, Denken und Seyn. Die Philosophie enthält den Gedanken in seiner Entwickelung, die Begriffe, aber diese sind unwirklich, und innerhalb der Philosophie kommt es zu keiner wahrhaften Wirklichkeit; sondern die Philosophie selbst treibt vielmehr das Seyn immer vor sich her, und endlich aus sich heraus in die Empirie hin. Oder die Philosophie selbst ist Idealismus und bringt es innerhalb ihrer zu keinem Realismus, sondern die Realität bleibt der Gegenstand der Empirie. Was

Hegel gethan haben soll, — daß er nämlich alles Wirkliche zum Gedanken verflüchtigt — das wird hier geradezu als das eigenste Wesen der Philosophie ausgesprochen; aber diese Verflüchtigung wird sogleich theils durch das Geständniß derselben aufgehoben, theils durch die Verweisung auf die Empirie, welche das Besondere und Einzelne zu der nichtigen Allgemeinheit der Philosophie liefert. Das Wirkliche ist also das, was nicht in den Gedanken aufgeht, was schlechterdings Gegenstand bleibt. Jenes Geständniß aber, daß der Gedanke das Unwirkliche sey, reicht nicht hin, die Verflüchtigung der Objectivität aufzuheben; und wir können dasselbe schlechterdings nur als eine unbewiesene Versicherung bezeichnen, gegen welche das unmittelbare Vertrauen, daß wir durch das Denken hinter die Wahrheit des Seyns kommen, daß die Veränderung, welche das Denken mit den Dingen vornimmt, dieselben aus der Unwahrheit zur Wirklichkeit erhebt, ganz dasselbe Recht hat. Eine unbewiesene Versicherung aber ist die Behauptung, daß das für das Denken Unerreichbare das wahrhaft Wirkliche sey, weil wir nur die Methode als den wissenschaftlichen Beweis ansehen können, und aus dieser jene Behauptung sich nicht im Entferntesten ergeben hat. Durch die ganze Philosophie hindurch hebt sich nicht die Form zum Inhalte auf, das Allgemeine zum Besondern und Einzelnen, sondern dieß ist vielmehr schlechterdings unmöglich, weil das Besondere und Einzelne als frei von dem Allgemeinen in demselben nicht enthalten ist. Der Beweis ist nur die subjective Erfahrung, welche das philosophirende Subject macht, daß es nämlich a priori nicht zum Seyn des Einzelnen kommen kann. Bei dieser Erfahrung bliebe es aber dem Subjecte durchaus unbenommen, das Unerkennbare nicht für das Wahrhafte, sondern vielmehr als das schlechthin Unwirkliche aufzufassen, besonders da die Logik als die Vorwissenschaft die Subject-Objectivität des Denkens zum Resultate hat. Von der andern Seite aber wäre

an den Anfang der Phänomenologie zu verweisen, und zu untersuchen, ob es möglich wäre, sich der Dialektik derselben zu widersetzen. Wenn einmal die Erfahrung das Wirkliche zum Inhalte haben soll, so würde das Bewußtseyn vor Allem die Erfahrung machen, welche es im Anfange der Phänomenologie macht, nämlich daß das Einzelne vergeht und nicht Stich hält; und zwar stirbt es gerade an dem, was es zum Wirklichen erheben soll, nämlich an seinem auch nichtseyn und auch anders seyn können. Wenn nun Hegel, indem er das Unmittelbare in den Gedanken verklärt, himmelweit davon entfernt ist, alles wahrhaft Wirkliche in den Gedanken zu verflüchtigen, so geschieht in diesem Auseinanderfallen des Idealismus und Realismus jene Verflüchtigung im vollen Maaße. Mag sich immerhin der gesunde Verstand dazu Glück wünschen, daß auch die Speculation, wie er, das einzelne Seyn für das Wirkliche ansieht, so wird er es sich doch seinerseits nicht nehmen lassen, als Idealist zu handeln und das sinnliche Seyn des Brodes trotz seiner Realität zu verzehren. Aber die Erfahrung sieht und hört nicht bloß sondern ist zugleich geistige Erfahrung. Daß alles Vermittelte und durch den Gedanken Erkannte eben so sehr auch für die Unmittelbarkeit des Geistes ist, bedarf weiter keiner Erörterung; und die Philosophie ist in dieser Hinsicht selbst schon Erfahrung, geht aus der innigsten, vollsten Erfahrung hervor und in diese zurück. Die Theorie, welche nicht eben so sehr erfahren wird, ist nicht Speculation, sondern abstracte Ueberspannung, der Verlust des Lebens und wirklichen Seyns, denn das Seyn ist die Unmittelbarkeit. Hat aber die Unmittelbarkeit der Erfahrung einen Inhalt, der schlechterdings dem Gedanken entflieht, so mögen wir immerhin die Vernunft und Wissenschaft verachten und sie eine „graue Theorie“ nennen. Bedenken aber müssen wir, daß die wissenschaftliche Betrachtung eines solchen Erfahrungsobjects, an welches die Speculation nicht heran reicht,

keine Philosophie mehr ist, sondern ein Philosophiren, das mit einiger grauen Theorie vermischt an der Sache herumdenkt und — in eine Confession ausläuft. Damit wird denn aber das Höchste und Heiligste in die Zufälligkeit der subjectiven Empfindung verflüchtigt. Nicht Jedermanns Confession und Erfahrung hat eine allgemeine Bedeutung, sondern vermittelt durch des Einzelnen Leben und besonderes Schicksal bleibt sie dem Andern fremd und unverständlich. Mögen auch Viele ihre innigste Zustimmung geben, wenn man auf die Erfahrung als auf den Quell aller Ueberzeugung hinweist; es wird bald genug offenbar werden, wie jeder Einzelne seine besondere Erfahrung hat, und auch hier das Gesetz des Herzens in den Wahnsinn des Eigendünkels umschlägt, indem Jeder die Besonderheit seiner Erfahrung nicht sieht, sondern sie für die allgemein vernünftige haltend, von dem Andern die gleiche Erfahrung fordert. Wer aber die Erfahrung des Andern als eine ihm fremde von sich weist, wird von diesem der Kälte und der Verknöcherung, oder etwa des einseitigen Festhaltens an der grauen Theorie bezüchtigt. So finden sich vielleicht auch Gleichgesinnte zusammen, besondets wenn sie sich der Eitelkeit entschlagen, und es vergessen können, durch welche verschiedene Erfahrung sie zu dem gleichen Resultate gelangt sind; — wie Reisende, die in einer Herberge zusammentreffen und sich von ihren Wanderungen und Erfahrungen erzählen, und sich dann freuen, so gemüthlich zusammenzusitzen und auf so verschiedenen Wegen in eine Klause gekommen zu seyn. Wie sie aber zufällig zusammentrafen, gehen sie auch wieder beliebig zu weiteren Erfahrungen auseinander, und die Herberge ist kein Altar, an welchem der Eine Christus, welcher für Alle gestorben, die Eine Gemeinde versammelt.

Wir fassen das Resultat unserer Betrachtungen zusammen. Weiße fängt nicht mit dem absoluten Wissen in seiner Unmittel-

barkeit aber mit der unmittelbaren Einheit von Seyn und Denken an, sondern mit dem abstracten seyn- und inhaltslosen Denken. Da entsteht nothwendig die Schwierigkeit zum Seyn zu kommen. Und diese Schwierigkeit muß sogleich als Unmöglichkeit erscheinen, indem dieß Denken das Seyn schlechterdings von sich ausschließt, die Form den Inhalt nicht schon in sich selbst hat, also einen immanenten Uebergang von vornherein schon abbricht. Hier gilt der Ausspruch Schellings, daß es unmöglich sey, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit zu kommen, denn das Rationale ist hier das schlechthin Leere, und enthält als abstract unwirklich auch nicht die Möglichkeit des Wirklichen in sich. Wenn es aber objectiv unmöglich ist, von diesem abstracten Denken zum Seyn zu kommen, so kann doch subjectiv die Continuität abgeschnitten und unterbrochen werden, nämlich durch die Erfahrung, für welche das Seyn, nach welchem das Denken in sich vergebens sucht, als Thatsache äußerlich gegeben ist. Indem aber das Denken seinem Wesen nach abstract und inhaltsleer ist, so ist vorauszusehen, daß dasselbe mit dem concreten Inhalte der Erfahrung nichts weiter wird anfangen können, als denselben — indem es ihn zu dem seinigen zu machen strebt — zu verflüchtigen. Die Erhebung des Seyns in den Begriff ist also nichts weiter als ein unwirklich Machen des Wirklichen, und erst wenn das Denken vom Begreifen abläßt, wenn es das Einzelne erfährt, kommt es in den Besitz des Wirklichen. —

Der Grundmangel dieser Ansicht ist nun gerade der Formalismus, den Weiße dem Hegelschen Systeme vorwirft. Die Methode Weiße's hat nur scheinbar mit der Hegelschen etwas gemein, denn es fehlt ihr gerade das Wesen der Dialektik, die immanente Bewegung als die Einheit des Analytischen und Synthetischen. Die Metaphysik ist daher in einem Sinne abstract, wie sie nach Weiße selbst nicht seyn soll, nämlich in

dem Wissen, wie die gewöhnliche Logik abstract ist, durch ihre Formlosigkeit. Es ist nicht wahr, daß die folgende Kategorie wirklich die vorhergehenden in sich aufgehoben enthält, sondern sie wird nur synthetisch durch ein Postulat des Subjects hinzugebracht wird, sondern die Kategorien fallen abstract auseinander und der Willkühr des subjectiven Raisonnements ist freier Spielraum gelassen. Wie jenes Aufbewahren nur möglich ist durch wirklich speculative Form, so hebt diese sogleich die leere Formlosigkeit der Kategorien auf, indem eben durch diese immanente Entwickelung die Kategorien Form und Inhalt zugleich sind. Die Methode Weiße's bringt es nicht zur wirklichen Negativität und immanenten Entzweiung, mit welcher sogleich der Inhalt gegeben ist, und eben so wenig zur Einheit, welche wesentlich concretes Fürsichseyn ist. Eine dialektische Entwickelung an sich leerer Formen ist schlechterdings unmöglich, weil der Gedanke einer leeren Form an sich schon nicht speculativ ist, und von vornherein einen Dualismus zwischen Form und Inhalt setzt. Es ist bald gesagt, daß die Form vom Inhalte nicht äußerlich, sondern demselben vielmehr immanent sey; aber es ist dieß ein ganz leeres Wort, ohne alle Bedeutung, wenn nicht eben so sehr der Inhalt der Form immanent gefaßt wird. Denn wenn der Inhalt nicht der Form als das Andersseyn immanent ist, so kann auch die Form dem Inhalte nicht immanent seyn, weil dieser dann ein abstractes Fürsichseyn, eine unvermittelte Unmittelbarkeit für sich hat, die jede Immanenz der Form von sich abhält und nur ein äußerliches Hinzukommen der Form duldet. Damit aber ist die Form, die den Inhalt nicht in sich selbst hat, eine feste fürsichseyende Bestimmtheit, und hat an dieser, wie die Aristotelische Logik an den Gesetzen des Denkens, einen formlosen Inhalt. Wegen dieser Formlosigkeit steht das Denken auf der einen Seite als leere Form,

auf der andern die formlose Inhalt als das Wirkliche des Besonderen und Einzelnen. Dieses Wirkliche ist nicht die Einzelnheit, welche die Allgemeinheit in sich aufgehoben hat, sondern das nur Einzelne, welches trotz seiner Wirklichkeit durch die Macht der Allgemeinheit zu Grunde geht. In der Mitte zwischen diesen Extremen kommt es zu einer theilweisen subjectiven Verbindung dieser Gegensätze, indem in derselben ein wirklich Daseyendes gedacht wird; allein hier tritt zugleich der Formalismus in seinem höchsten Extreme hervor, indem die dialektische Form auf den freien Inhalt angewandt den Schein einer Erkenntniß darbietet, welche von diesem Inhalt nicht möglich seyn soll.

(Wie der Auffassung der Kategorien als leerer Formen die Tendenz zu Grunde liegt, die Freiheit zum Princip zu erheben, und ob dieß durch jene Auffassung gelingt — haben wir später zu untersuchen.)

Logik im Verhältniß zur Philosophie der Natur und des Geistes.

Kehren wir zu Hegel zurück, so haben wir im Vorigen die Aufgabe der Phänomenologie und die Methode ihrer Lösung erörtert. Ohne die Phänomenologie, müssen wir zugeben, würde die Logik formell denselben Mangel haben, als der Fichtesche Anfang mit Ich=Ich und der Schellingsche mit der Definition der Vernunft. Es kann allerdings die Nothwendigkeit der der Logik vorausgehenden Phänomenologie für die Betrachtungsweise Einzelner zurücktreten — und wirklich ist nicht selten der Anfang der Logik einseitig bloß als die Forderung dargestellt, von Allem zu abstrahiren, um das Denken von aller subjectiven Zuthat rein zu erhalten — und zwar dadurch zurücktreten, daß das denkende Subject unmittelbar dem Denken traut, denselben unbefangenen Glauben besitzt, den Cartesius besaß,

daß nämlich durch das Denken wirklich die Wahrheit erkannt werden könne, und daß also der Unterschied zwischen Subject und Object kein unüberwindlicher Gegensatz sey.

Wenn Schelling mit der Definition der absoluten Vernunft anfängt, so ist der Zweifel des reflectirten Denkens nur übersprungen. Die Vermittelung, welche dieser Standpunkt fordert und voraussetzt, ist hier nicht in die Wissenschaft selbst aufgenommen, also nicht begriffen, sondern fällt vielmehr in die Geschichte. Und zwar ist es zunächst die Geschichte der Philosophie, welche das Werden des Schellingschen Standpunktes enthält und seine Nothwendigkeit aufweist; unmittelbar aber grenzt er an die Philosophie der Reflexion, welche sich in der Wissenschaftslehre zum Extrem vollendet hatte, und schon bei Fichte selbst in die Vorstellung der Vernunft umschlug. Dieser Proceß der Vermittelung, der hier einerseits außerhalb des Systems in die unbegriffene Geschichte fällt, ist andererseits in der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Subjects verborgen geblieben, welches diese Vermittelung der Geschichte in sich selbst durchlebte, ohne derselben eine wissenschaftliche Gestalt geben zu können. Indem die Phänomenologie diese Vermittelung der Wissenschaft vindicirt, ist sie zugleich Philosophie der Geschichte und reproducirt in ihrer Sphäre, was der daseyende objective Geist an sich schon vollbracht hat. Hegel bleibt daher auch nicht bei dem Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn und der Vernunft stehen, sondern geht zum Begriffe des Geistes selbst fort. Er allein ist das sich selbst tragende absolute reale Wesen, wogegen Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn und Vernunft für sich zwar nur Abstractionen, an sich aber Momente des Geistes sind, welche den Geist in seiner Totalität zur Voraussetzung haben und nur in ihm existiren. Der Geist ist an und für sich absolute Wirklichkeit, sich selbst Inhalt und Form, und breitet diesen seinen Inhalt in der Zeit auseinander; er ist die

Vermittelung und somit die Erfahrung seiner selbst, indem er die Bewegung ist, seine Substanz und seinen Inhalt sich zum Gegenstande zu machen, oder Bewußtseyn zu seyn, aber diese Gegenständlichkeit, weil sie an sich die seinige ist, auch eben so sehr zum Selbstbewußtseyn aufzuheben, das Ansich der Substanz in das Fürsich des Subjects zu verwandeln. Alles geistige Leben beginnt mit der Unmittelbarkeit, und was der Geist nicht unmittelbar erfahren hat, und was ihm nicht Gegenstand geworden ist, kann er auch nicht zum Selbstbewußtseyn und zum Begriffe erheben. Die Philosophie setzt daher nothwendig die Religion voraus, und erst wenn diese zum Besitz des absoluten Inhalts gekommen ist, kann die Philosophie zum absoluten Wissen werden. „Der Inhalt der Religion spricht früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist," und „zuerst gehören dem Selbstbewußtseyn von der Substanz nur die abstracten Momente an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, herrschert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtseyn entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und — indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit eben so sehr positiv, Setzen ist, — sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtseyn zugleich wieder hergestellt hat." Die Phänomenologie enthält daher zugleich die concreten Gestalten des Geistes, wie das Reich der Sittlichkeit, der Familie, des Staats, die Moral, die Religion, in welchen der Geist erst seine wahrhafte Wirklichkeit hat. Wie aber diese concreten Gestalten in der Phänomenologie enthalten sind, theilen sie den durchgreifenden Gegensatz zwischen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Ihr substantieller ansichseyender Inhalt, ihre Gegenständlichkeit, die sie im Bewußtseyn und dem Vorstellen haben, hebt sich daher fortwährend in das Selbstbewußtseyn auf; dies hat aber nicht die einseitige Bedeutung, daß jener gegenständliche Inhalt vom Selbstbewußtseyn

vernichtet würde, sondern diese Aufhebung geschieht nur dadurch, daß die Subjectivität des Selbstbewußtseyns sich selbst vernichtet, oder sich entäußert, sich selbst als Gegenstand aus sich heraus setzt. Die Negation ist an sich selbst zugleich Positives und Setzen, die Verinnerung zugleich Entäußerung, keine Abstraction, sondern Concretion und Erfüllung. Nicht der Inhalt an und für sich wird aufgehoben, sondern nur die Gegenständlichkeit und Fremdheit des Inhalts. Eben darum ist, wie schon bemerkt, die Phänomenologie die Widerlegung des schlechten oder subjectiven Idealismus, welcher im Wissen von sich selbst nie das Object als die Wahrheit weiß; das absolute Wissen beweist dagegen die Wahrheit des Realismus, aber freilich nicht durch das Stehenlassen eines fremden Objects oder Dings an sich, welches vielmehr subjectiver Idealismus wäre, sondern der sich als Geist wissende Geist ist weder das vorstellende Bewußtseyn, noch das abstracte Selbstbewußtseyn, sondern das absolut freie und vernünftige Denken, welches aus seiner leeren Subjectivität heraus in Einheit mit dem Seyn ist, und an dieser concreten Einheit und Bewegung die ganze Fülle der Objectivität hat. Mit dieser Aufhebung des Gegensatzes zwischen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn schließt die Phänomenologie, also mit dem Selbst, dem Ich, das als dieses jeder Besonderheit sich entäußert eben so sehr allgemeines Ich ist, mit dem Ich, das an seiner Entäußerung und Entzweiung, an seiner reinen Negativität, allen Inhalt hat, in welchem absoluten Andersseyn es sich selbst weiß. Die Wahrheit ist der Gewißheit nicht äußerlich und etwas schlechthin Anderes als diese, nur Gegenstand, und die Gewißheit ist nicht bloße Gewißheit seiner selbst, leere Form und Subjectivität, sondern die Wahrheit ist als substantieller Inhalt an sich selbst das Andere der absoluten Form und Gewißheit, und die Gewißheit ist das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn als der substantiellen

Wahrheit. Allerdings ist das Resultat der Phänomenologie abstract, insofern das absolute Wissen nur an sich oder für uns seinem Begriffe nach vorhanden, noch nicht das Resultat seiner selbst ist, sondern die Vollendung und Realisirung dieses Begriffs in der Wissenschaft selbst erst erlangen soll. Das Resultat der Phänomenologie kündigt sich damit sogleich als der Anfang einer neuen Gestaltung an.

Das Verhältniß der Logik zur Philosophie der Natur und des Geistes ist auf verschiedene Weise falsch aufgefaßt, und es ist besonders das Mißverständniß in diesem Punkte, welches zu dem Vorwurfe des logischen Formalismus Veranlassung gegeben hat. Leider wird von den Gegnern selten daran gedacht, das System in seiner Totalität aufzufassen, und geschieht dieß, so ist man doch, wenn man auch sonst wohl die eiserne Consequenz Hegels lobt, leicht bereit, ihn gegen die Methode inconsequent werden zu lassen. Meist aber hält man einzelne Stellen, aus dem Zusammenhange herausgerissen, fest, vergißt oder verschweigt wenigstens dagegen andere, welche die erstere ergänzen und erklären, und dringen sich Worte, welche sich mit der Beschuldigung schlechterdings nicht vereinigen wollen, sondern diese geradezu als Mißverständniß bezeichnen, zu sehr auf, so ist man ohne Weiteres bereit, sie für das bewußtlose Hervorbrechen der Wahrheit zu erklären, welche sich prophetisch Bahn macht. So hat z. B. Weiße die Keckheit, zu meinen, der Ausspruch Hegels, daß die Logik ein Schattenreich sey, wäre ihm in einer Anwandlung von humoristischer Laune entschlüpft; dagegen haben wir in vollem Ernste zu protestiren, und wie sich Hegel nie damit begnügt, den Gedanken nur in einem Bilde auszusprechen, so haben schon die Worte, daß die Logik die Wissenschaft der reinen Idee, oder der Idee im abstracten Elemente des Denkens sey, ganz denselben Sinn, als jene bildliche Bezeichnung. So beruft sich Fischer

in der Polemik gegen Hegel häufig auf §. 164 der Encyklopädie, wo es heißt: „Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas Abstractes ist. Dieß ist theils insofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch concrete Sinnliche sein Element, theils als er noch nicht die Idee ist. Insofern ist der subjective Begriff noch formell, jedoch gar nicht, als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. Als die absolute Form selbst ist er alle Bestimmtheit, eben wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstract ist, so ist er das Concrete, und zwar das schlechthin Concrete, das Subject als solches." Bleiben wir hierbei stehen, so könnte es scheinen, als gelte der logische Begriff auch für das absolut Wirkliche. Unmittelbar fährt aber Hegel fort: das absolut Concrete ist der Geist, — der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objectivität, die aber des Unterscheidens unerachtet, die seinige bleibt, existirt.

Das ist es nun eben, was Hegel durchweg urgirt. Es erklärt sich mit der höchsten Bestimmtheit einerseits gegen die Auffassung des Logischen als des bloß Formellen und Abstracten; die Logik ist vielmehr die Wissenschaft der absoluten Form, und dieß nur dadurch, daß diese Form den Inhalt nicht von außen bekommt, sondern diesen vielmehr an sich selbst hat, also schlechthin concret ist; und zwar ist dieser Inhalt der Logik das absolute Wahre selbst, die reine Wahrheit. Von der andern Seite aber urgirt Hegel eben so sehr, daß die Logik die Wahrheit enthalte im abstracten Elemente des Gedankens; daß „sie nicht auch diejenige Realität enthalten könne und solle, welche der Inhalt weiterer Theile der Philosophie, der Wissenschaften der Natur und des Geistes sey;" (Log. 3, 26.) daß der Geist als das absolut Concrete auch erst das einzig und allein wahrhaft Wirkliche sey. Diese beiden Seiten der Logik sind es nun besonders, welche wir fest zu halten und weiter zu

erlangen haben: ihre Wesenhaftigkeit und Concretion, wodurch sie das absolut Wahre zum Inhalte hat, und ihre Abstraction, wodurch sie nicht die ganze Philosophie ist, sondern nur ein Theil derselben und zwar der erste. Das Mißverständniß besteht hier besonders darin, daß man eine Seite der Logik abstract festhält, sie entweder auffaßt, als für sich Alles in Allem, wodurch der Schein entsteht als verflüchtige Hegel die Natur und den Geist in den Gedanken, oder sie nur als abstracte Form nimmt, wodurch nothwendig ein Dualismus entsteht, und Natur und Geist ihrem Wesen nach unerkannt bleiben. Hegel wird, wie schon früher bemerkt, öfter mit J. H. Fichte zusammengestellt, wie von Fischer und vom jüngern Fichte, welcher meint, daß Hegel eben so wie jener den realen Inhalt in die Form verflüchtige, nur mit dem Unterschiede, daß Hegel diese Inhaltsverflüchtigung für die gesammte Objectivität versuche. Fichte beginnt bekanntlich die Wissenschaftslehre mit dem Ich=Ich, und verwirft damit zugleich die bloße abstracte Form des logischen Satzes der Identität A=A. Ich=Ich ist Thatsache des Bewußtseyns, aber nicht des unmittelbaren, sondern des philosophischen, indem das Ich hier von aller sinnlichen Concretion durch das Denken befreit ist, und nichts Anderes denkt, als sich selbst. Das Ich ist so Subject-Object, reines Selbstbewußtseyn, und existirt als solches nur dadurch, daß es sich selbst setzt. Dieser Satz enthält damit zugleich die Erhebung in den Standpunkt des philosophischen Denkens, welcher als intellectuelle Anschauung postulirt wird. Es fällt hier sogleich der Mangel in die Augen, wie auch der Unterschied dieses Anfangs von dem Anfange der Logik. Wenn Fichte diese Erhebung zum reinen Selbstbewußtseyn nur postulirt, so ist sie damit noch nicht als nothwendig und als Standpunkt der Wahrheit erwiesen, sondern bleibt willkührlich und problematisch. Diese Erhebung nun zum philosophischen

Wissen als einen nothwendigen und wahrhaften Standpunkt zu beweisen, war, wie wir gesehen haben, der Inhalt der Phänomenologie des Geistes. Sogleich aber knüpft sich hier ein weiterer Unterschied an. Wie das Ich, mit welchem Fichte beginnt, nur durch Abstraction von allem Andersseyn und aller Objectivität gewonnen wird, und durch die Gegenständlichkeit nicht hindurchgegangen, sondern diese nur äußerlich und willkührlich fortgeworfen ist, so ist dieses Ich auch nicht ein wahrhaft allgemeines, das Anderseyn und die Gegenständlichkeit in sich aufgehoben enthaltendes, sondern es ist vielmehr das schlechthin subjective Ich des Bewußtseyns, das am Andern einen perennirenden Gegensatz hat. Indem so das Ich nicht über sein Object übergreifende Subjectivität oder Geist ist, sondern innerhalb des Gegensatzes bleibt, so findet in der Aufhebung dieses Gegensatzes allerdings eine Verflüchtigung der Objectivität statt. Denn die Aufhebung dieses Gegensatzes kann hier nur darin bestehen, das Object, welches an sich ein schlechthin Anderes ist als das Subject, mit Gewalt zu vernichten, oder, wenn dieß wegen der endlichen Natur des Ich selbst unmöglich ist, wenigstens ins Unendliche hin nach dieser Vernichtung zu streben. Das Ich zieht das Object in seine Sphäre hinein, obwohl dieses als Glied des Gegensatzes und als schlechthin Anderes vom Subject vielmehr frei ist. Darin liegt nun eben hier die Verflüchtigung des Objects, daß das Subject den Gegenstand trotz seiner abstracten Wesensverschiedenheit und Freiheit von ihm, dennoch zu dem seinigen macht. Das Ich bleibt abstractes Selbstbewußtseyn, ohne sich zu entäußern und trotz dieser subjectiven Form will es absoluter Inhalt seyn.

Wie nun die Phänomenologie das Object nicht durch eine willkührliche Abstraction fortwirft, sondern vielmehr durch das Object hindurch geht, so bleibt sie auch nicht bei der subjectiven Form des Bewußtseyns stehen, sondern geht zur absoluten

Form der Vernunft und des Geistes fort. Das Resultat ist daher nicht das Fichtesche Ich, sondern vielmehr die absolute Entäußerung dieses Ich. Das reine Selbsterkennen nicht für sich nach seiner inhaltsleeren Form, der der substantielle Inhalt nur gegenüber steht, sondern das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn. Das absolute Wissen ist als Resultat der Phänomenologie abstract, weil es sich noch nicht in sich selbst vollendet hat; für den Anfang der Wissenschaft, in welcher eben jene Realisirung geschehen soll, ist es also seinem einfachen Begriffe nach in seiner abstracten Unmittelbarkeit aufzunehmen. Der Anfang kann also nicht bestimmt werden als Ich, in dem Fichteschen Sinne; denn eben dieser Gegensatz des Bewußtseyns zwischen Subject und Object hat sich als ein unwahres und nichtiges gezeigt. Ebenso wenig aber kann der Anfang irgend eine Vollendung des Wissens innerhalb seiner selbst seyn, irgend ein bestimmter Inhalt, weil dieser schon Vermittelung voraussetzen würde. Es ist weiter nichts vorhanden, als das absolute Wissen, als die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subject und Object, also ein Seyn, welches den Unterschied weder außer sich hat, noch auch in sich selbst irgend ein bestimmter Inhalt ist.

Um den Anfang der Logik richtig zu fassen, ist also besonders festzuhalten, daß er vermittelt und unmittelbar zugleich ist. Er ist vermittelt durch die Phänomenologie des Geistes als der Wissenschaft des Bewußtseyns, und kündigt sich sogleich dadurch, daß er der Anfang im reinen Denken ist, als vermittelt an. Als Anfang der Logik selbst aber ist er unmittelbar oder die einfache Unmittelbarkeit selbst, und eben darum ohne Vermittelung in sich und abstract. Vorausgesetzt wird also für den Anfang der Logik eben diese Erhebung zum reinen Denken, also kein objectiver bestimmter Inhalt, welcher erst in der Wissenschaft selbst gewonnen werden soll, sondern nur die absolute Form

des Wissens; es wird vom Subjecte vorausgesetzt, daß es sich im Elemente des Wissens befinde, um von Nichts als dem Anfange selbst anfangen zu können. Wird nun der Anfang der Logik als bloßes Postulat dargestellt, als die Forderung von allem Gegensatze zwischen Subject und Object, allem unmittelbar Gegebenen zu abstrahiren, um zum reinen Denken, welches unmittelbar das reine Seyn ist, zu gelangen — so wird hierbei, wie schon bemerkt, immer zugleich das unbefangene Vertrauen vorausgesetzt, daß durch das Denken die Wahrheit wirklich erkannt werden könne. Dann bleibt der Reflexion immer wieder das Recht, jene Abstraction als bloß subjectiven Einfall zu verwerfen, und sich nicht gefallen zu lassen. Sie wird also sagen: Ich kann sehr wohl von allem unmittelbar Gegebenen abstrahiren, auch vom Gegensatze zwischen Subject und Object, aber dabei kann nichts herauskommen. Ich kann das reine Seyn denken, auch das Wesen, auch den Begriff, aber Ich bin es immer, der das Seyn denkt, und es bleibt fortwährend mein subjectiver Gedanke, ohne objective Wahrheit und Wirklichkeit. Hier wird also eben der Gegensatz festgehalten, der in der Phänomenologie als ein nichtiger nachgewiesen ist. Das ist ganz richtig, daß Ich das Seyn und die ganze Logik und ebenso auch die ganze Philosophie denke; dieß aber thut der Wahrheit der Logik keinen Abbruch. Die Gedanken sind trotz dem, daß Ich sie denke, dennoch objective Gedanken. Kant hält bekanntlich diesen Gegensatz fest. Ich schaue die Dinge in Raum und Zeit an, aber Raum und Zeit ist eben meine Anschauung, und eben darum weil ich die Dinge nicht anders, als im Raume sehe, erkenne ich sie nicht, wie sie an sich sind. Ich denke durch die Kategorien und jedes Urtheil enthält eine Kategorie, allein die Kategorien gehören meinem subjectiven Denken an, sind nicht objective an sich seyende Gedanken, welche sich auf die Dinge an sich be-

ziehen könnten. Wer also diesen Gegensatz festhält, ist fürs erste an die Phänomenologie zu verweisen, wo derselbe durch alle seine Stationen hin verfolgt und aufgehoben ist.

Indem aber der Anfang der Logik das absolute Wissen in seiner Unmittelbarkeit ist, und die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subject und Object voraussetzt, so ist das Seyn auch nicht bloße Abstraction oder bloße Form, sondern vielmehr Form und Inhalt zugleich. Der Unterschied nämlich zwischen Subject und Object ist sogleich im Seyn nicht verwischt, sondern als aufgehoben enthalten, und wenn gleich die Logik die absolute Einheit des Wissens nicht wieder in jene Elemente des Bewußtseyns auflöst, so ist doch diese Einheit einzig und allein durch den Unterschied concret und inhaltsvoll. Das Seyn ist als objectiver Gedanke, an sich selbst die unmittelbare Einheit von Seyn und Denken, und der Unterschied tritt sogleich unmittelbar hervor, indem das Seyn als ohne Vermittelung und Bestimmung in sich ebenso sehr die reine Negation und der einfache Unterschied von sich selbst ist. An dem Werden, als dem ersten concreten Begriffe innerhalb der Logik selbst, stellt es sich sogleich auf das klarste heraus, daß die Form nur dadurch absolut ist, daß sie den Inhalt an sich selbst hat, und daß eine dialectische Bewegung der Kategorieen schlechterdings unmöglich ist, wenn man dieselben als inhaltsleere Formen auffaßt.

Wenn der Aristotelischen Logik eine nur formelle Bedeutung zugestanden wird, und die Erkenntniß der realen Wahrheit nicht ihr Inhalt seyn soll, so fehlt es ihr doch durchaus nicht etwa an Inhalt; denn eben die Regeln, Gesetze des Denkens, Formen der Urtheile und Schlüsse sind dieser Inhalt. Allein es fehlt ihr die Form und allein wegen der Formlosigkeit ist ihr Inhalt selbst ein bloß abstracter Formalismus.

Das Denken selbst ist dem Seyn gegenüber als bloße Form fixirt und eben darum bleibt dem Denken weiter kein Inhalt als eine leere Form. Die Logik Hegels soll nun den Inhalt umfassen, den das reine Denken, welches über die Trennung zwischen Gewißheit und Wahrheit hinaus ist, an sich selbst hat. Die dialectische Methode ist weiter nichts, als die Entwicklung und Ausbreitung dieses Inhalts durch sich selbst. Fassen wir das Wesen der dialectischen Methode als die Einheit des analytischen und synthetischen Fortgangs, so ist also dieser Fortgang kein Ueberschuß, kein schlechthin Anderes, sondern als Anderes zugleich Vertiefung des Ersten in sich selbst, nicht äußerlich zum Ersten hinzugebracht, sondern aus dem Ersten selbst herausgenommen, und das dritte Glied ist ebenso als Negation des zweiten die immanente Negation, welche dieß zweite an sich selbst hat, die concrete Einheit des ersten und zweiten Moments. Die Methode geht also von der unmittelbaren Einheit durch den Unterschied und durch die Entzweiung, zur concreten Einheit des Fürsichseyns fort. Halten wir dieses fest, so erhellt sogleich, daß hier von einer inhaltleeren Form schlechterdings nicht die Rede seyn kann. Eben an dem Unterschiede und an der Entzweiung hat ja das Denken seinen Inhalt, und die vermittelte oder concrete Einheit ist ja einzig und allein dadurch concret, daß sie den Unterschied nicht wegläßt, sondern vielmehr in sich aufgehoben enthält. Die Entwickelung der Kategorien als bloßer Formen geht nothwendig in gerader Linie fort, und läßt sie schlechterdings auseinander fallen, d. h. es findet gar keine dialectische Entwickelung mehr Statt, sondern nur eine Aufzählung von kaltes schlechthin discreten beziehungslosen Punkten. In der dialectischen Entwicklung wird die Form durch die ihr immanente Entzweiung sogleich concret und Inhalt an sich selbst, und zwar absoluter Inhalt, der schlechterdings nichts außer sich liegen läßt,

indem das Denken an der absoluten Negativität und dem absoluten Unterschiede, alle Unterschiede und damit allen möglichen Inhalt in sich selbst enthält, und der Begriff als reiner Begriff frei von aller endlichen Besonderheit der absolute Inbegriff aller Unterschiede und alles Begrifflichen in concreter Einheit und im undurchdringlichen Fürsichseyn ist. Die Auffassung der Kategorien als bloßer Formen ist so wenig speculativ, daß in derselben nicht ein einziger dialectischer Fortschritt möglich ist. So ist schon der erste Begriff des Werdens bei Weiße geradezu erschlichen. Denn das Seyn als bloße Form ist nicht wesentlich Nichts, sondern nur weil es Form ist; wie Weiße denn bemerkt, daß wollte man das metaphysische Seyn in Form eines Urtheils ausdrücken, man die Form der Identität wählen müsse Seyn-Seyn; von welchem Satze es sogleich anerkannt werde, daß er Nichts sage, ein leerer Satz sey. Daß dieser Satz nichts sagt, hat seine volle Richtigkeit, aber offenbar fällt das Nichts hier nicht in das Seyn, sondern in uns, die wir uns mit Nichtssagendem zu thun machen: und allerdings steht es uns auch frei von diesem Nichtssagenden zum Begriffe des Werdens fortzugehen, nur müssen wir nicht meinen, daß wir damit irgend etwas gethan haben, das nicht eben nur unser Belieben wäre: das Seyn fordert hier nicht den Fortgang zum Werden, denn dann müßte es wesentlich und seinem Inhalte nach Nichts seyn, sondern höchstens die Langeweile, welche wir beim Denken einer leeren Tautologie empfinden. Der wirkliche speculative Begriff des Werdens hat aber sogleich an dem Unterschiede von Seyn und Nichts seinen Inhalt.

Zur weitern Erläuterung dieses Punktes betrachten wir das Urtheil, welches Schelling kürzlich in jener bekannten Vorrede über das System Hegels ausgesprochen hat. Schelling sagt so: Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am

bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jener Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung, nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel des Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung. Dieses Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus, für unsere Zeit, prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (Object) über- und aus diesem in sich zurück- zu gehen, den logischen Begriff setzte, den er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb.

Zunächst ist schon vielfach auf die willkührliche Versicherung Schellings aufmerksam gemacht, daß das Absolute siegreiches Subject sey. Wie Schelling früher das Absolute bestimmte als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, da hilft alle Versicherung, daß es Subject sey, schlechterdings nichts;

denn als Indifferenz ist es weder Subject, noch Object, sondern eben die Indifferenz, sich selbst gleiche Identität, ohne alles Uebergreifen irgend eines Momentes, ohne allen Sieg der Subjectivität. Die Indifferenz deutet allerdings auf den Unterschied hin und ist nur Indifferenz, indem die Differenz ist. Allein wiewohl sie den Unterschied von Subject und Object in sich aufhebt, so ist sie doch nur an sich diese Einheit, und bleibt als solche von jenem Unterschiede äußerlich unterschieden; sie ist nicht Einheit der Einheit und des Unterschiedes, und eben darum nicht für sich seyende, sich von sich selbst unterscheidende Einheit. Indem so der Indifferenz der Unterschied nicht immanent ist, wird die Auffassung des Absoluten als Indifferenz von Hegel als abstract, unwirklich und unlebendig bezeichnet. Abgesehen aber hiervon, so scheint die Indifferenz doch dadurch gegen den Begriff als wirklich und lebendig bestimmt zu seyn, daß dieselbe die Natur und den Geist, diese unmittelbaren Wirklichkeiten zu ihren Momenten hat. Hierüber wäre zunächst an das früher Bemerkte zu erinnern, daß auch Hegel den Begriff nicht als das absolut Wirkliche faßt, sondern daß dieß vielmehr der Geist ist, in Verhältniß zu welchem der Begriff allerdings auch abstract und unwirklich genannt werden muß. Sehr bezeichnend aber ist der Ausdruck Schellings, daß das Empirische in seiner Philosophie eine aufgedrungene Bestimmung sey. Wenn es offenbar darauf ankam, sich nichts unmittelbar aufdringen zu lassen, so scheint die Indifferenz nur dadurch lebendig und concret, daß die Anschauung und Phantasie den abstracten Gedankenbestimmungen unmittelbar die empirischen vollen Wirklichkeiten von Natur und Geist substituirt. Indifferenz, Quantität, Subject, Object u. s. w. sind reine Gedankenbestimmungen; obwohl es aber gerade diese sind, durch welche der Gegenstand aus einem bekannten in ein Erkanntes verwandelt wird, so werden diese Bestimmungen den-

noch in der Schellingschen Philosophie gebraucht, ohne an sich ihrer Bedeutung und Geltung nach betrachtet und erkannt zu seyn. Indem sie somit selbst als ein Bekanntes genommen werden, kommt einerseits die Dürftigkeit derselben nicht zum Bewußtseyn, und anderseits werden sie unmittelbar an eine concrete Gestalt angeheftet, so daß es den Anschein hat, als stände man fortwährend in der concreten Wirklichkeit. Durch jene abstracte Bestimmungen aber ist die Wirklichkeit nicht erschöpft; allein dieser Ueberschuß bleibt verborgen, oder wird durch poetische Bilder und Parallelen ausgefüllt, woraus „ein Cirkel von Gegenseitigkeit hervorgeht, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine, noch was die andere ist"; so daß hier recht eigentlich eine Hypostase Statt findet, indem das an sich Abstracte unmittelbar als ein concretes Wirkliche und Anschauliche genommen wird. Wenn daher Schelling recht tief im Concreten und Wirklichen zu stecken meint, so ist er vielmehr im Poetischen, und hat dieß Lebendige in der Phantasie, nicht aber im Gedanken; und wirklich bleibt die ganze Philosophie Schellings in dem Sinne concreter und lebendiger als die Philosophie Hegels, in welchem die Poesie concreter ist als die Philosophie. Es ist daher einerseits als ein unberechenbares Verdienst Hegels anzusehen, daß er mit dem klarsten Bewußtseyn die Täuschung aufdeckte, in welcher der abstracte Inhalt des Gedankens durch die unmittelbare Fülle der Vorstellung übertüncht wird, und daß er allen Inhalt der Vorstellung, so lange er nur bekannt, nicht erkannt ist, als bloßes Wort betrachtete, ohne philosophische Geltung; daß er also den Zweifel des freien Denkens vollendete und mit unerbittlicher Strenge alles Unmittelbare und sich Aufdringende, oder vielmehr schon durch Leben und Gewohnheit fest Gewordne fortzuwerfen verlangt, um den ganzen Reichthum der Vorstellung zu vermitteln und im Gedanken zu verklären. Andrerseits aber

ist es sehr erklärlich, daß Schelling — abgesehen davon, daß er den Unterschied des Begriffs vom Geiste bei Hegel übersieht — diese Verklärung der Unmittelbarkeit in den Gedanken als eine Fortschaffung des Lebendigen und Wirklichen betrachten mußte, indem Hegel wirklich das Lebendige der Phantasie und Begeisterung als ein der Philosophie widersprechendes Element verwarf, ja dasselbe, indem es den Inhalt nur im Symbole besaß, als philosophischen Formalismus bezeichnete, der trotz der Heiterkeit seiner Bestimmungen doch zu keiner wirklichen Erkenntniß führen könne. Wenn also Weiße meint, daß von dem Platonischen Ideenbegriff und dem Schellingschen Begriff des Absoluten die Hegelsche Philosophie gern glauben machen möchte, sie seyen nichts, als nur zusammengezogene und deßhalb unvollendete Ausdrücke für das, was sie selbst in ihrer Logik gebe — so ist dagegen zu bemerken, daß die Hegelsche Philosophie vielmehr das klarste Bewußtseyn über den Unterschied des Schellingschen Absoluten und des logischen Begriffs hat. Insofern das Schellingsche Absolute die Gottheit in ihrer absolut lebendigen Wirklichkeit seyn soll, ist es nicht der logische Begriff, sondern der absolute Geist, der in der Hegelschen Philosophie an die Stelle desselben tritt. Aber das Schellingsche Absolute ist, indem es als Indifferenz bestimmt ist, noch nicht wirklich lebendiger selbstbewußter Geist, und andrerseits ist das Absolute, insofern es nicht zugleich als logischer Begriff erkannt ist, seinem Wesen nach unerkannt, nicht im reinen Gedanken, sondern nur symbolisch und poetisch aufgefaßt.

Die Logik enthält, wie Hegel sich ausdrückt, den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist. — Blicken wir auf die Phänomenologie zurück, so ist ihr Resultat das absolute Wissen als das reine allgemeine Selbstbewußtseyn. Der sich entwickelnde Inhalt, die Sache selbst fällt nicht mehr in zwei

Elemente auseinander, in ein fürsichseyendes Wissendes und ein ansichseyendes Gegenständliches, sondern beide Elemente haben sich zu Momenten herabgesetzt, indem sie gegenseitig sich aufhoben. Die Einheit, welche aus dieser Aufhebung resultirt, ist zunächst unmittelbar, oder an sich das reine Seyn, das Denken, welches ohne Beziehung auf eine ihm äußere Gegenständlichkeit, als Beziehung auf sich selbst ist. Das Seyn des Anfangs ist abstract, wie der Anfang oder die Unmittelbarkeit immer abstract ist, indem sie obwohl Resultat der Vermittelung, welche hier in die Wissenschaft des Bewußtseyns fällt, doch noch nicht in sich selbst und in ihrer Sphäre sich vermittelt hat, noch nicht das Resultat ihrer selbst ist. Diese Vermittelung ist das Werden, die reine Negativität, das Unterscheiden, durch welches das Seyn als die Unmittelbarkeit des reinen Denkens sich entwickelt, zur Bestimmung und zum bestimmten Inhalte fortgeht. Das reine Wissen nicht durch ein Anderes vermittelt, sondern durch sich selbst, oder als Resultat seiner selbst, ist der Begriff, der nicht die einfache unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist, sondern an der Negativität und dem absoluten Unterschiede seinen Inhalt hat, und in diesem sich auf sich selbst beziehend absolutes Fürsichseyn, oder concretes Subject ist, das nicht wie das Subject des Bewußtseyns die Gegenständlichkeit als ein Anderes sich gegenüber, sondern diese durchdrungen und zum Inhalte seiner selbst hat.

Trotz dieses Inhalts aber ist doch Logik abstracte Wissenschaft, indem die ganze Entwickelung in dem abstracten Elemente des Gedankens vor sich geht, nicht aus dieser Sphäre des reinen Gedankens heraustritt. Darin besteht nun im Allgemeinen das Abstracte der Logik, daß sie zunächst für sich, ohne ihre Manifestation, in welcher sie ihr Daseyn hat, sich entwickelt. Wenn der Gedanke nur dadurch concret ist, daß er

den Unterschied in sich selbst hat, so bleibt doch dieser Unterschied in der Logik im Gedanken selbst verschlossen, ist als Entzweiung und Entäußerung unmittelbar zurückgenommen und vermittelt; es ist das Erscheinen nicht nach außen vorhanden, sondern nur nach innen; die Logik „stellt die Selbstbewegung der Idee nur als ursprüngliches Wort dar, das eine Aeußerung ist, aber eine solche, die als Aeußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist." (Log. III., 328). Der logische Inhalt hat eben darum innerhalb der Logik selbst, weil er „in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist," nicht die Form einer absoluten Unmittelbarkeit oder eines absoluten Andersseyns, er hat kein Daseyn, sondern er wird, indem er sich entwickelt und in seiner Fortbestimmung nichts verliert, sondern „alles Erworbene mit sich trägt, sich bereichert und sich in sich selbst verdichtet." In diesem Werden und sich Vollenden des Gedankeninhalts aber ist jede Besonderheit, jede Negation und Bestimmtheit, der Unterschied Moment, Bestimmtheit des Gedankens an sich selbst, bestimmter Gedanke, der somit sogleich die Negation an sich selbst hat, die ihm unmittelbar nachfolgt. So lange sich das System des Logischen noch nicht vollendet hat, so lange die Idee noch wird, wird auch ebenso die Negation und Bestimmtheit, welche die Idee in sich selbst hat. Während dieses Werdens aber hat die Idee kein unmittelbares Daseyn; denn das Daseyn ist das aufgehobene Werden, sondern die Negation und der Unterschied ist sich mit der Idee entwickelndes Moment. Das Andersseyn, die Besonderung ist sonach von der Idee nicht frei gelassen, und hat nicht die ihm gemäße Form, die Form des Andersseyns, und entwickelt und vollendet sich nicht in sich selbst. Ebenso wenig aber hat der Begriff wirkliche Existenz, weil er als logischer nicht in der Form der Einzelnheit als der ihm gemäßen Form ist, und das Andersseyn nicht in

seiner Form der Aeußerlichkeit zum concreten Fürsichseyn überwunden und aufgehoben hat.

Wegen dieses abstracten Elementes der Allgemeinheit, in welcher die Logik ihren Inhalt darstellt, ist sie denn eben ein Schattenreich, und in dieser Trennung von der concreten Unmittelbarkeit der Natur und des Geistes ist ihr Inhalt nur für das reine Denken. Dadurch aber verliert die Logik nichts von ihrer Wahrheit, und ihr Inhalt wird dadurch nicht zu einem endlichen und subjectiven, denn das Denken hat sich als die Ueberwindung der endlichen Subjectivität erwiesen, als die absolute alle Objectivität durchdringende Wesenheit. Die Logik würde aber sogleich unwahr werden, wenn wir entweder die Form als inhaltslos auffaßten, oder wenn wir meinten, daß diese eine Form, dieß abstracte Element des Gedankens, nicht abstract wäre, sondern für sich zugleich alle Wirklichkeit umfaßte.

Der Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie ist nun, wie durchgehend, als analytisch und synthetisch zugleich zu fassen. — Schelling nennt dieses Uebergang, dieß „Abbrechen der Idee d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst" eine Fiction, und meint, daß es in einem rein rationalen Systeme dafür keine Kategorie geben könne. Das Empirische, das von vorn abgewiesen sey, werde durch die Hinterthür des Anders- oder sich-untreu Werdens der Idee wieder eingeführt, und die Hegelsche Philosophie habe wenigstens dazu gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich sey, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Der Gegensatz zwischen Rationalem und Wirklichem gehört zunächst der Reflexionsphilosophie an, und so sind sogleich bei Kant die Ideen der Vernunft nur Gedanken ohne objective Realität. Dieser Gegensatz erweitert sich hier zu dem allgemeinen Gegen-

satz von Subject und Object, indem ebenso wie die Ideen der Vernunft, auch die Kategorien des Verstandes, und die Anschauungen von Raum und Zeit, dieser ganze ursprüngliche Besitz des Subjects nicht auf das Ding an sich, als die allein wahrhafte Wirklichkeit bezogen werden können. Auch bei Weiße hatten wir den Gegensatz zwischen Rationalem und Wirklichem, indem die Kategorien obwohl nicht bloß von subjectiver Bedeutung, doch als rein rational nur unwirkliche Formen seyn sollen. Von diesem rein Rationalen ist denn auch ein immanenter Fortgang in das Wirkliche schlechterdings unmöglich, sondern dieß muß ebenso rein empirisch hinzutreten. Allein wie das rein Rationale das Unwirkliche ist, so ist es auch der Gedanke, der das gegebene Empirische bedenkt, und das wahrhaft Wirkliche bleibt einzig und allein Gegenstand der Empirie. Wenn nun im Verhältnisse zu dem Inhalte der Weißeschen Metaphysik der Inhalt der Logik insofern nicht das rein Rationale ist, als dieß nicht blos Formen enthält, sondern Form und Inhalt zugleich, so ist dagegen im Verhältniß zur Philosophie Schellings die Logik allerdings als die Wissenschaft des rein Rationalen zu bezeichnen. Wenn Schelling früher sagte: „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles," so ist doch in diesem Rationalen das Empirische eine aufgedrungene Bestimmung. Als Anschauung ist diese Vernunft allerdings concret und wirklich, und der Uebergang in die Wirklichkeit der Natur und des Geistes kann hier weiter keine Schwierigkeit machen, weil diese sogleich in der Vernunft enthalten seyn sollen. Allein halten wir die Bestimmung der Indifferenz, als welche diese Vernunft erkannt war, fest, so ist dieselbe wegen der Unterschiedslosigkeit unlebendig, und darum zugleich an sich selbst unwirklich, auch nicht wahrhaft vernünftig, und eben darum wird auch ein Uebergang aus dieser Vernunft als der Indifferenz in die Wirklichkeit der Natur und des Geistes un-

möglich, und kann nur dadurch geschehen, daß wir uns erinnern, welche Differenz wir in die Indifferenz versenkt haben, weil an der Indifferenz selbst dieß nicht mehr zu bemerken ist, und wir also, um aus dem reinen d. h. unwirklichen Rationalen herauszukommen, uns das Wirkliche immer empirisch aufdringen lassen müssen, weil wir dasselbe nur scheinbar in die Erkenntniß hinüber genommen haben.

Das wäre zunächst zum Verständniß des Uebergangs aus der Logik in die Naturphilosophie vor Allem festzuhalten, daß die Logik nicht das rein Rationale enthält in dem Sinne einer inhaltsleeren Form, sondern sie ist Totalität, absoluter Inhalt in der abstracten Form des Gedankens. Deßwegen hat die Logik die Natur und den Geist ihrem Wesen nach schon in sich selbst, und zwar nicht als empirisch aufgedrungene, sondern als erkannte Gedankenbestimmung. Es ist schon oftmals ausgesprochen, daß das Wesen der Natur, der Begriff dem Geiste entspricht, und daß jenes in der Natur, dieser im Geiste sich realisirt finde. So wahr dieß ist, so ist dabei doch nicht zu vergessen, daß das Wesen als solches allerdings erst hervortritt, nachdem sich das Seyn als der Begriff an sich, sich vollendet und alle seine Bestimmungen als Qualität, Quantität und Maaß sich zur Indifferenz aufgehoben haben, daß demungeachtet aber das Wesen schon mit dem Seyn selbst beginnt. Das Seyn des Anfangs ist wesentlich Nichts, noch nach seiner Innerlichkeit, und das Wesen das in sich gegangene Seyn, das entwickelte, durch die Negation aller unmittelbaren Bestimmungen des Seyns vermittelte und vollendete Nichts, die in sich selbst inhaltsvolle Negation. Eben so aber, wie das Wesen mit dem Seyn beginnt, so beginnt auch schon die Natur mit dem Seyn. Die sich durch die ganze Logik hindurchziehende und sich vollendende Negation, die Entzweiung und das Erscheinen, welches der Gedanke als Moment an sich

selbst hat, ist eben das Wesen der Natur, und die aus der Negation hervorgehende concrete Einheit, das Fürsichseyn und die Einzelnheit das Wesen des Geistes. Wie die Phänomenologie in ihrem Fortgange sowohl den einseitigen Idealismus als Realismus widerlegte, so enthält auch die Logik dieselbe Widerlegung nur in einer andern Weise. Indem nämlich die Momente der Methode die Momente des Begriffs sind, so zeigt die Logik durchgehend, wie die Allgemeinheit sich besondert, zur Bestimmtheit und zur Einzelnheit aufhebt, die Besonderheit die Wahrheit der Allgemeinheit, und die Einzelnheit die Wahrheit von beiden Momenten ist; und zwar geht sie zu immer tieferer Besonderung, zu immer dichterer Concretion fort. Die Logik weiß so auf jeder Stufe nach, was Realität sey. Die sich zur Unmittelbarkeit durchgehends aufhebende Vermittelung ist gerade die Realität, welche Hegel verflüchtigt haben soll. Allerdings aber hat jede Bestimmung nur in der Continuität mit der Idee ihre Wahrheit, nicht als fürsichseyende von der Idee losgerissene Unmittelbarkeit. Die Idee selbst aber als die absolute Wahrheit ist nicht das Vernichten alles Andern, sondern vielmehr das Bestätigen, die Assecuranz des endlichen Seyns, welches eben durch diese Continuität mit der Idee seine schlechte Endlichkeit verliert. Die Allgemeinheit allein gehört der Logik für sich an, ist und bleibt im Elemente des Denkens, während durch die Negation und Bestimmtheit und das Fürsichseyn, die Logik schon in sich selbst durchgehend über sich hinausweist, und die Einseitigkeit und Unwirklichkeit ihres Elementes als des abstracten Denkens voraussagt. Weiter aber stellt die Logik den Inhalt als ein Werden dar, als ein successives Entwickeln von Moment zu Moment in größern und kleinern Kreisen; eben darum enthält die Logik noch nicht die Erkenntniß der Natur und des Geistes in ihrer vollendeten Wirklichkeit. Denn Natur und Geist sind für sich selbst Totalitäten, Bestimmtheiten,

die sich nicht nur als Momente und Bestimmungen des Gedankens, sondern in sich selbst entwickeln und vollenden. Wie wohl daher ein Gegenüberstellen der sich entsprechenden Sphären, wie des Wesens und der Natur, des Begriffs und des Geistes, zur vorläufigen Orientirung sehr wohl beiträgt, kann es auch wieder das Mißverständniß erwecken, als wäre Naturphilosophie und Philosophie des Geistes nichts als eine zum Systeme nicht gerade nothwendige Anwendung der Logik. Indem jeder Kreis der Methode die Momente des Begriffs enthält, könnte wir jenes Parallelisiren durch die ganze Philosophie hindurch vornehmen, und immer die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit gegenüberstellen. Dieß fortgesetzte Parallelisiren würde aber sogleich die Einseitigkeit bemerkbar machen, welche aus dem Gegenüberstellen des Wesens und der Natur, des Begriffs und des Geistes hervorgehen könnte. Der Begriff an und für sich ist ebenso eine Stufe der Natur als des Geistes; obwohl er in der Natur noch „als blinder, sich selbst nicht fassender d. h. nicht denkender Begriff" ist, und erst im Geiste seine vollendete Wirklichkeit hat. Dasselbe aber gilt vom Seyn und vom Wesen. (Log. III., S. 18.) Dieß liegt eben darin, daß, obwohl der Gedanke an sich selbst sich zur Totalität entwickelt, und darin die gemeinschaftliche Basis von Natur und Geist ist, dennoch diese in ihrer freien Wirklichkeit und Bestimmtheit ebenfalls Totalitäten sind, und sich in dieser sowohl vom Gedanken als von einander unterscheiden.

Hegel giebt den Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie einfach so an: „Die Idee ist noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs. Die systematische Ausführung ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die

reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft. — Indem die Idee sich nämlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seyns zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form — Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordenseyn und Uebergang, wie nach oben, der subjective Begriff in seiner Totalität zur Objectivität, auch der subjective Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebensosehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Uebergang statt, das einfache Seyn, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Uebergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit Willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit. — Insofern diese nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seyns ist und vom Bewußtseyn gefaßt wird, ist sie als bloße Objectivität und äußerliches Leben; aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs, und die Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur." (Log. III., S. 352) Hiermit wären die Stellen Log. III., S. 26 und 20 zu vergleichen, wo es heißt: „Diese concreten Wissenschaften (der Natur und des Geistes) treten allerdings zu einer reellern Form der Idee heraus, als die Logik, aber zugleich nicht so, daß sie zu jener Realität sich wieder umwendeten, welche das über seine Erscheinung zur Wissenschaft erhobene Bewußtseyn aufgegeben"; und ferner: „Wenn

nun der gegebene Stoff der Anschauung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff genommen wird, so ist dieß eine Ansicht, welche abgelegt zu haben nicht nur Bedingung des Philosophirens ist, sondern schon von der Religion vorausgesetzt wird; wie ist ein Bedürfniß und der Sinn derselben möglich, wenn die flüchtige und oberflächliche Erscheinung des Sinnlichen und Einzelnen noch für das Wahre gehalten wird? Die Philosophie aber giebt die begriffene Einsicht, was es mit der Realität für eine Bewandtniß habe und schickt jene Stufen des Gefühls und der Anschauung, des sinnlichen Bewußtseyns u. s. f. insofern dem Verstande voraus, als sie in dessen Werden seine Bedingungen, aber nur so sind, daß der Begriff aus ihrer Dialektik und Nichtigkeit als ihr Grund hervorgeht, nicht aber, daß er durch ihre Realität bedingt wäre."

Hegel macht also zunächst den Uebergang in die Naturphilosophie nicht so, daß er fürerst sich in den reinen Gedanken vertieft, um das absolute prius in Besitz zu nehmen, und daß er dann erst sich nach Realität umsieht, die ihm dann sogleich die handgreifliche Natur augenscheinlich darbieten würde. Dieser Standpunkt, welcher die Wahrheit und Wirklichkeit mit Händen greifen will, und für welchen sogleich das Sichtbare und Fühlbare, in seiner starren Unhöflichkeit und Aufdringlichkeit für ein absolut Wirkliches gilt, fällt vor die Wissenschaft in das erscheinende Wissen. Mit jenem Uebergange würden wir also von dem Standpunkte des Geistes und des absoluten Wissens in den Standpunkt des Bewußtseyns, und zwar zunächst der sinnlichen Gewißheit zurückgeworfen, und müßten von Neuem den Gang der Erfahrung von Stufe zu Stufe durchmachen. Vorzugsweise ist es die Wahrnehmung, welcher das Ding mit seinen Eigenschaften als undurchdringlicher Gegenstand für die Wahrheit und Wirklichkeit gilt, und welche den Widerspruch, wodurch das Ding zu Grunde geht, von

demselben abhalten und auf sich nehmen will. Die Wahrnehmung muß aber eben die Erfahrung machen, daß sie den Widerspruch von den Dingen schlechterdings nicht abzuhalten vermag, und wird damit über sich selbst zum Verstande, welcher die Dinge als Erscheinung nimmt, hinausgetrieben. Hierbei aber bleibt das Bewußtseyn nicht stehen, sondern als Vernunft weiß es sich in Einheit mit der Welt, und findet in der Beobachtung der Natur nicht eher Ruhe, als bis es sich selbst auch in dem todten Daseyn des Knochens gegenwärtig weiß. Was hier das Bewußtseyn am Gegenstande erfahren hat, hat sich im reinen Wissen in der immanenten logischen Entwickelung ohne diesen Gegensatz des Bewußtseyns reproducirt. Nicht nur das subjective Denken des Bewußtseyns, sondern der Gedanke an und für sich hat am Dinge keinen unüberwindlichen Gegensatz, sondern das Ding ist selbst Gedankenbestimmung, hat im Denken seinen Grund, aus dem es hervorgeht. Es ist damit ebensowenig wie es bloß Gegenstand gegen das Bewußtseyn ist, an sich ein bloß Aeußerliches, Starres, oder, was dasselbe wäre, ein blos Innerliches, Ding an sich, sondern beides zugleich, Reflexion in sich und in Anderes, innerliche und gedankenvolle Aeußerlichkeit oder Erscheinung des Wesens.

Der Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie ist ferner nicht so zu nehmen, als sollte damit die Schöpfung der Welt erklärt und begriffen seyn, so daß der wissenschaftliche Fortgang so zu sagen eine rein historische Begebenheit darstellte. Abgesehen von der Inconsequenz gegen die Methode, welche hieraus hervorgehen würde, nach welcher das Letzte als für uns Resultat vielmehr als das absolut Erste zu betrachten ist, so könnte man auch beliebig vergessen, daß schon die Idee als undurchdringliche Persönlichkeit erkannt ist, und diese als „unpersönliche Vernunft“ nehmend den Fortgang durch die Natur zum

Geiste etwa als Lebenslauf Gottes vorstellen, in welchem dieser sich durch mancherlei qualvolle Abenteuer das Bewußtseyn seiner selbst im Menschen erkämpfte.

Die logische Entwickelung ist in der absoluten Idee zum Anfange des Seyns zurückgekehrt, indem die Methode der sich begreifende Begriff ist, der sich nur auf sich selbst bezieht, und diese einfache Beziehung auf sich selbst ist Seyn, Unmittelbarkeit. Allein diese Unmittelbarkeit ist durch Vermittelung oder Aufhebung der Vermittlung geworden; was das Seyn nur an sich war, oder für uns, ist nun gesetzt, und es ist daher nicht mehr nur Allgemeinheit als die Möglichkeit alles Inhalts, sondern concreter inhaltsvoller Totalität für sich selbst, nicht Begriff an sich oder für sich, sondern der Begriff an und für sich. Wie durchgehend, so ist auch hier die erste Rückkehr in den Anfang zugleich der Anfang einer andern Sphäre. Durch die ganze Logik hindurch kam es darum zu keiner absoluten Unmittelbarkeit, weil der ganze Inhalt, die Idee im successiven Werden begriffen war; dieses Werden ist jetzt in der Vollendung alles Inhalts aufgehoben, und die Idee ist somit unmittelbar da, und die unmittelbar daseyende Idee die Natur. Dieser Uebergang ist nur dadurch von allen in der Logik vorgekommenen verschieden, weil es die Idee als vollendete Totalität ist, von welcher der Uebergang geschieht. So ist der Begriff dadurch noch subjectiv, weil er sich die ihm entsprechende Objectivität noch nicht gegeben hat; er reproducirt zunächst im Urtheile und Schlusse die ihm vorangegangenen Sphären des Seyns und Wesens, und die Objectivität, zu welcher er sich bestimmt, ist noch nicht die in der Idee scheinende Realität. Ebenso ist der Uebergang aus der Objectivität ins Leben noch Entwickelung, die Ueberwindung der Objectivität durch den Begriff, das Werden der absoluten Idee. Diese aber hat als vollendete Realität für sich selbst, kein Anderes außer sich, in

welches sie übergehen könnte, und es ist daher die Vorstellung des Uebergangs überhaupt abzuhalten. Die Idee ist als objectiver und subjectiver Begriff absolut frei, und wozu sie sich als absolute Form verhält, ist ihr eigner unendlicher Inhalt. Aber als logische Idee ist sie im abstracten Elemente des Gedankens; alles Seyn ist ihr als dem absoluten Denken immanent, aber sie selbst als Seyn ist das Aufgehobenseyn dieser Abstraction, die Unmittelbarkeit des Seyns, dem sie selbst als Denken immanent ist. Dieser Uebergang ist für uns dialectisch nothwendig, im Verhältniß zur Idee aber ist es gar kein Gewordenseyn, sondern vielmehr die Aufhebung alles Werdens, die Befreiung. Die Idee ist nicht zum Seyn geworden, sondern sie ist unmittelbar Seyn, Selbstseyn, freies Seyn, aber als unmittelbar noch nicht Geist, sondern das Andersseyn ihrer selbst, die Natur. Wenn Hegel bemerkt, daß dieser Uebergang vielmehr so zu fassen sey, daß die Idee sich selbst frei entlasse, ihrer absolut sicher und in sich ruhend, so ist doch die Schöpfung ein weit concreterer Begriff und gehört wesentlich dem absoluten Geiste an. Ein frei sich Entlassen ist dieser Uebergang eben darum, weil für die Idee keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt oder der Begriff ist. Die Idee ist nicht durch ein Anderes, sondern unmittelbar durch sich selbst, das Andersseyn ihrer. Ihr unmittelbares Seyn als Natur ist ihre eigene Bestimmung, und sie ist in diesem Andern schlechthin bei sich selbst. — Die Bestimmung der Unmittelbarkeit ist hier besonders festzuhalten. Diese Unmittelbarkeit ist, wie immer, Resultat der Vermittelung, welche hier in die logische Entwickelung fällt. Dadurch unterscheidet sich dieses Seyn von dem Seyn, mit welchem die Logik anfing. Die Idee ist aber noch nicht Resultat ihrer selbst, und eben darum noch nicht Geist als das die Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr zurückkehrende Wesen; sie ist

als unmittelbar da noch nicht wie sie ihrem Wesen nach ist, nämlich in der concreten Wirklichkeit für sich, sondern vielmehr außer sich selbst, äußerlich da. Wie die Idee sich gezeigt hat als ihre Negation in sich selbst enthaltend, so ist sie unmittelbar nicht die aufgehobene Negation, sondern in Einheit mit ihrer Negation, oder die daseyende Negation ihrer selbst.

Wie fortwährend, so kann auch hier mit vollem Recht gesagt werden: Die Natur ist die Wahrheit der logischen Idee. Nur darf nicht vergessen werden, daß die Methode in jedem Momente analytisch und synthetisch zugleich ist; daß also diese Negation nicht äußerliche Negation ist, und nicht irgend wo anders herkommt als aus dem ersten Momente der Allgemeinheit. Nur dadurch ist die Natur die Wahrheit der logischen Idee, weil diese die Natur als Negation schon in sich selbst hat, und anderseits weil die Idee nicht äußerlich gegen Natur, sondern vielmehr derselben immanent ist; die Negation bewahrt die Idee auf, oder die Idee ist selbst ihre eigene Negation und als solche außer sich selbst unmittelbar existirend die Natur. Nur dadurch, daß die Idee die Natur als ihre eigene Negation in sich selbst hat, ist sie kein abstracter blos formeller Gedanke, sondern an und für sich concret und alle Wahrheit, und nur dadurch daß die Natur, als die existirende Negation der Idee diese in sich selbst hat, ist sie kein starres todtes Daseyn, sondern vernünftig und lebendig. Ferner darf auch nicht vergessen werden, daß, wie durchgehend die erste Negation zugleich die Negation ihrer selbst ist, wodurch die Natur sogleich über sich hinausweist.

Weiter liegt schon darin, daß die Natur als die Idee in ihrem Andersseyn bestimmt wird, daß die Natur als solche in ihrer Bestimmtheit etwas Anderes ist, als die logische Idee — der Fortgang ist zugleich synthetisch. Hier bringt man wohl die hier ganz ungehörige Bestimmung der Quantität hinzu

und verlangt, daß die Natur mehr sey, als die logische Idee. Bestimmter wird dieß in der Frage ausgesprochen, ob die Idee an der Natur und weiter am Geiste eine neue Inhaltsbestimmung bekomme, und dieß fordert man, sollte der Geist wirklich etwas Anderes seyn als die reine Kategorie.

Die Natur wird nur begriffen, wenn sie einerseits im Verhältniß zur logischen Idee, anderseits im Verhältnisse zum Geiste erkannt wird. Die Idee ist absolute Totalität, und außer ihr ist nichts; an einen äußern Zuschuß von Realität, der nicht schon in der Idee selbst enthalten wäre, kann schlechterdings nicht gedacht werden. Es kommt durch die Natur nichts äußerlich zur Idee hinzu, sondern die Idee kommt zur Aeußerung; der ganze Inhalt der Idee, wie er in der Logik nur im abstracten Elemente des Denkens ist, kommt zur Form des unmittelbaren Bestehens. Aber auch diese Form des Außersichseyns kommt nicht äußerlich zur Idee hinzu, sondern die Idee ist wesentlich selbst diese Form, weil sie Idee ist; und man kann immerhin sagen, die logische Idee wäre Nichts, oder wäre bloße Form, wenn sie nicht zugleich als Natur wäre, allein eben weil sie nicht bloße Form, sondern Idee ist, ist sie auch als Natur.

Die Form der Aeußerlichkeit ist es nun, welche die Natur für sich hat, oder die Negation und Besonderung, welche in der logischen Entwickelung nur Moment war, ist in der Natur Element, und in diesem Elemente breitet sich der logische Inhalt aus. Die Hauptaufgabe der Naturphilosophie besteht daher eben darin, die natürlichen und bestehenden Bestimmtheiten als logische Gedankenbestimmungen und Momente der Totalität zu erkennen, und anderseits die stufenweise Aufhebung der Aeußerlichkeit der Natur zum Geiste als zu ihrer Wahrheit zu verfolgen. Wenn man meint, daß die Naturphilosophie nichts weiter als eine Anwendung der Logik sey, so hat dieß zum

Theil seine volle Richtigkeit, indem wirklich die logischen Bestimmungen in der Natur als angewandt existiren, und in der Natur nichts Anderes erkannt wird als die Idee. Anderseits ist die Naturphilosophie auch wieder etwas ganz Anderes, als was man gewöhnlich unter Anwendung versteht, indem man dabei sogleich an ein äußerliches Anlegen der Begriffsbestimmungen an einen empirisch vorgefundenen Stoff denkt. Mit eben dem Rechte, mit welchem man die Naturphilosophie eine angewandte Logik nennen kann, kann man auch sagen, daß schon innerhalb der Logik das Wesen ein angewandtes Seyn sey. Die gewöhnliche Vorstellung von Anwendung beruht auf einem festen Gegensatz von Inhalt und Form, in welchem der Inhalt als für sich fertig bestehend und die Form als von außen zu dem Inhalte hinzukommend gedacht wird. In der Natur aber ist es die Idee selbst als absoluter Inhalt, welche sich die Form der Aeußerlichkeit giebt, weil diese Form derselben ebenso wesentlich ist, als der Inhalt selbst. Wie die logische Idee nicht aus der Sphäre des reinen Gedankens heraustritt, so tritt die Idee als Natur auch nicht aus dem Elemente des Außersichseyns heraus. Denn das grade ist das Wesen der Natur, daß die Momente des Begriffs, als für sich und getrennt von einander, außer einander existiren, daß also keine Gestalt der Natur für sich in ihrer Bestimmtheit zugleich und in Einem die Allgemeinheit in sich enthält, oder der als Begriff existirende Begriff, Subjectivität ist. Dieß allgemeine Wesen der Natur stellt sich für die Vorstellung sogleich so dar, daß die Natur nicht von sich selbst weiß, nichts Selbstbewußtseyn ist, denn das Selbstbewußtseyn ist vielmehr die Aufhebung des Außersichseyns, das An- und Fürsichseyn als wirklich existirende Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem es aber die Idee ist, welche in der Natur sich ein unmittelbares Daseyn giebt, so thut man eine ganz ungehörige Forderung, welche auch auf eine äußerliche Anwendung der

Logik hinauslaufen würde, wenn man verlangt, daß die Naturphilosophie von Bestimmung zu Bestimmung der Logik parallel gehen soll, so daß etwa im ersten Abschnitt der Naturphilosophie also der Mechanik, die logischen Bestimmungen des Seyns, in der Physik die des Wesens u. s. w. in ihrem concreten natürlichen Daseyn nachgewiesen werden sollten, wo man sich dann sogleich daran stoßen würde, daß schon in der Mechanik und Physik die logischen Bestimmungen der Objectivität sich als verwirklicht vorfinden. Die Erkenntniß der Natur setzt die vollendete Totalität der Idee voraus, und diese ist in der Natur nicht als werdend, sondern als aufgehobenes Werden und unmittelbar seyend; dieß Werden geht so zu sagen hinter dem Rücken der Natur vor, und die Natur ist in jeder Sphäre von der vollendeten Idee überwältigt und durchdrungen. Wenngleich sich daher auch die Naturphilosophie nach den Momenten des Begriffs, der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sondert und eintheilt, und diese Eintheilung der Gliederung der Logik in Seyn, Wesen und Begriff entspricht und korrespondirt, so kann doch auch diese Parallele immer weiter fortgesetzt werden; die Hauptsache aber ist, daß die Natur in jedem Kreise schon das Daseyn der Idee ist, so daß sich nothwendig schon in der niedrigern Sphäre Bestimmungen vorfinden, welche in der Logik sich erst in der höchsten successiv ergeben und entwickeln.

Wodurch alle äußere Anwendung von Grund aus aufgehoben wird, ist die Methode, welche sich in der Logik als die absolute Form erwiesen hat, welcher schlechterdings kein Inhalt als Gegenstand gegenüber treten kann, wodurch sie zur äußerlichen Form werden würde. Wie der Gedanke, als das allgemeine Wesen, der Natur immanent ist, so ist der Methode als der sich begreifende Begriff die Seele und das Leben der Natur. Die dialektische Entwickelung beginnt daher wieder mit der Unmittelbarkeit und abstracten Allgemeinheit, mit dem Be-

griffe des Außersichseyns und dessen negativer Einheit, mit Raum und Zeit. Indem Weiße Raum und Zeit in die Metaphysik aufnimmt, meint er, daß in der Philosophie Hegels, wenn gleich den Bekennern jenes Systems unbewußt, jene Kant'sche Ansicht nachklinge, welche Raum und Zeit als Formen der Anschauung von den Kategorien als den Formen des Denkens abtrenne. Die Kategorien habe Hegel über die subjective und idealistische Geltung, die sie bei Kant gehabt, zur objectiven und absoluten Geltung erhaben; in Bezug auf den Raum- und Zeitbegriff habe er zwar in gewisser Hinsicht Entsprechendes gethan, aber auch nur Entsprechendes, nämlich ein Solches, wodurch die Differenz nicht aufgehoben werde, in welcher bei Kant diese Kategorien zu den übrigen Kategorien gestellt seyen. Zugleich fragt Weiße, ob nicht Raum und Zeit, eben indem man sie „Formen" nenne, hiermit ohne Weiteres als metaphysische Kategorien bezeichnet würden. Dagegen wäre zunächst zu bemerken, daß jene Unterschiede, welche Kant macht, durchaus wesentlich sind. Wollten wir den Ausdruck „Formen der Anschauung" beibehalten, so könnten wir sagen, daß die ganze Naturphilosophie es nicht mit Kategorien, sondern mit Formen der Anschauung zu thun habe. Der Raum wäre Kategorie und gehörte als solcher in die Logik, wenn er als Form zugleich Inhalt an sich selbst wäre; mit bloßen Formen hat es bekanntlich die Logik überhaupt nicht zu thun. Oder der Raum als leer, ohne dadurch bloße Form zu seyn, würde zur logischen Kategorie werden; der Raum ist allerdings als Moment in der Logik enthalten, so ist er schon ein Beispiel der Quantität, aber in der Bestimmtheit als Raum ist er nicht reine Quantität, sondern dieselbe als unmittelbar bestehend. Indem Weiße den Raum in die Metaphysik aufnimmt, macht er ihn damit noch nicht im Hegelschen Sinne zur Kategorie; denn die Kategorie ist nicht bloße Form, bloßer Gedanke, sondern Einheit des

Seyn und Denken in dem Elemente des Denkens. Indem aber bei Weiße die Kategorien nothwendige Formen sind, wogegen der Inhalt, zu welchem sich die Formen aufheben, auch nichtseyn kann, so wird weiter behauptet, daß „der Raum auch unabhängig von den concreten Dingen, deren allgemeine, formale Voraussetzung und gleichsam, deren Gefäß er sey, als Totalität in sich selbst, ein wenn auch nur ideales, rein begreifliches Bestehen habe.“ Seine Idealität ist aber zugleich Wesenlosigkeit, nach der er nur Form für einen Inhalt ist. Indem er auf ein Anderes als seine Erfüllung hinweist, ist er bloße Abstraction, und es kann nicht gesagt werden, daß er ohne Erfüllung das Leere ist, sondern vielmehr, daß er ohne Erfüllung überhaupt nicht ist.

Wenn Kant Formen der Anschauung und des Denkens unterscheidet, so hat dieß, abgesehen von der subjectiv-idealistischen Bedeutung beider, den Mangel, daß dieser Unterschied nicht zur concreten Einheit vermittelt wird, sondern Anschauung und Denken nur äußerlich zusammengebracht werden; wie es denn eine Hauptbestimmung der Kantischen Philosophie ist, daß Anschauungen ohne Begriffe blind, und Begriffe ohne sinnliche Anschauung leer sind. Der Begriff ist so nicht das wirklich Höhere gegen die Anschauung, sondern beide bedingen sich äußerlich. Ganz ähnlich sind auch bei Weiße die Begriffe der Metaphysik leere Formen, und das Mannigfaltige und Wirkliche muß erst in der Anschauung hinzutreten. Wenn wir als das Wesen der Kategorien nur dieß ansehen, daß sie an sich nothwendige, aber leere und wesenlose Formen sind, so mögen wir immerhin den leeren Raum auch dazu rechnen. Weiter aber soll sich hieraus das „große Resultat“ ergeben, daß „das Wesen, die Substanz nothwendig im Raume sey; damit werde erst die Sphäre der Negativität völlig durchbrochen, in welche sich die neuere Philosophie bisher noch gestellt habe, indem sie

das außerhalb und jenseit des Raumes und der Zeit Seyende als das wahrhaft Seyende auffasse, d. h. die reine Kategorie." Was dieß Resultat betrifft, so muß zunächst behauptet werden, daß die Hegelsche Philosophie es ebenfalls besitze, indem sie die Idee sich zur Natur aufheben läßt; und Hegel sogleich zu den Worten: „nur das Natürliche ist der Zeit unterthan, insofern es endlich ist, das Wahre dagegen, die Idee, der Geist ist ewig." die Warnung hinzusetzt: „der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraction von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existire." Schon in der Logik selbst ist die Existenz, das Ding, die Welt der Erscheinung enthalten, aber im abstracten Elemente des Gedankens, welches Element zugleich eine solche Abstraction von der Zeit ist. — Bei Weiße aber erhält jenes Resultat eine Wendung, wodurch sich der Formalismus der Metaphysik von selbst herausstellt. Wenn gleich nämlich der Raum und die Schwere als der Begriff der Raumerfüllung nothwendig ist, so läßt doch die Metaphysik die Nichterfüllung der Kategorien als möglich gelten, so daß also eigentlich nicht die Raumerfüllung, sondern der bloße Begriff derselben, d. h. der leere Raum als für die Substanz nothwendige Form erscheint. — Von leeren Begriffen weiß nun allerdings Hegel nichts, sondern wie sich das Mannigfaltige des Gefühls und der Anschauung zum Begriffe aufhebt, so ist der Begriff in sich selbst schon ein Mannigfaltiges, und darum das wahrhafte prius, aus welchem jenes Mannigfaltige verklärt abgeleitet wird; nämlich nicht durch sinnliche und blinde Anschauung, welche von außen herzutritt, auch nicht durch geistige Anschauung, welche als unmittelbares Denken auch ebenso blind seyn kann, und wenn es die Sache trifft, sie immer nicht erkannt und begriffen hat, sondern durch die Methode, welche, ohne irgend ein Moment hinzuzunehmen, den Begriff ununterbrochen fortleitet. Dennoch sind die Begriffsbestimmungen der

Naturphilosophie auch für die Anschauung unmittelbar da, und es ist wesentliches Geschäft der Naturphilosophie, außer der Begriffsbestimmung auch die empirische Erscheinung nachzuweisen, welche derselben entspricht; damit aber ist voran die Anschauung vermittelt und zum Begriffe erhoben.

Anstoß hat es besonders erregt, daß Hegel von einer Ohnmacht der Natur spricht, den Begriff festzuhalten, und daß er weiter billigend anführt: so ist die Natur auch als Abfall der Idee von sich selbst bezeichnet worden (nämlich von Schelling). Hier hat man sich wohl vorzugsweise an den Abfall gehalten und die Idee vergessen, auch wohl von einer Verunreinigung des Begriffs durch die Natur gesprochen; ja oft hat es den Anschein, als meine Hegel mit diesem Bilde das Mysterium der Schöpfung begriffen zu haben. Nach Anderen soll gerade das, was Hegel Ohnmacht der Natur nennt, ihre wahrhafte Wirklichkeit und ihre Erhebung über die logische Nichtigkeit und Nothwendigkeit seyn.

Hegels Worte sind diese: Der Widerspruch der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch der einerseits durch den Begriff gezeugten Nothwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung — und anderseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist die Zufälligkeit im Reiche der concreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar concret sind. Das unmittelbar Concrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die außereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegen einander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seyende Subjectivität ebenfalls gleichgültig ist, und sie äußerlicher somit zufälliger Bestimmung überläßt. Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten, und die Ausführung des Besondern äußerer Be-

stimmbarkeit auszusetzen. — Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen und vollends ganz unvernünftiger Weise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. — Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und wie es genannt worden, construiren, deduciren; ja sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sey. Spuren der Begriffsbildung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und innern Zusammenhangs werden dem Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur-, wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mißtrauisch zu seyn, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde, was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht. — In der Ohnmacht der Natur den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Classen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanz gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit der

Gattung anzusehen wären. — Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus. —

Es kommt hier vor Allem auf den Begriff der Zufälligkeit an. Diese hat zunächst eine bloß subjective Bedeutung, und hier lehrt schon die tägliche Erfahrung, daß wir voran Vieles für zufällig halten, was sich hinterher bei weiterer Untersuchung für vernünftig und nothwendig erweist. Diese Zufälligkeit ist daher nicht Ohnmacht der Natur, sondern Ohnmacht des subjectiven Denkens, das mit der Zeit sich entwickelt und nicht auslernt. Es ist ganz unbegreiflich, wie man auf die seltsame Meinung kommen konnte, als glaube die Hegelsche Philosophie, wie man sich wohl ausdrückt, Alles zu wissen. So wenig die Hegelsche Philosophie sich für die letzte Philosophie ausgiebt, eben so wenig ist sie innerhalb ihrer selbst vollendet. Wie die Naturphilosophie die empirische Physik zur Voraussetzung hat, so kann sie sich auch nur mit dieser weiter entwickeln und ausbilden. Die Philosophie hat gerade in der Methode die Möglichkeit, ohne äußere Hinzunahme und Umgestaltung, sich in sich selbst zu concentriren und zu verdichten, und damit den Begriff in immer engere Kreise zu erweitern, ohne daß dieser je einen andern Inhalt bekommen sollte, als sich selbst.

Weiter aber hat die Philosophie sogleich am einzelnen Daseyn eine Schranke. Wollten wir dieß Einzelne als solches für das wahrhaft Wirkliche im Gegensatze zu dem Begriffe ansehen, so müßten wir die Philosophie im Verhältniß zur sinnlichen Erfahrung als die Wissenschaft des Unwirklichen bezeichnen,

indem sie es allerdings nicht bis zu den vielen einzelnen Thieren Bäumen, Sträuchern, Federn u. s. w. bringt. Und wollte sie sich auch, wenn auch nur beiläufig, mit dem Einzelnen einlassen, so würde dieser gute Wille an der „göttlichen Natur der Sprache" scheitern, welche das Einzelne schlechterdings nicht aussprechen läßt. Dieß möchte aber nicht gerade sehr zu beklagen seyn, indem doch auch das Bewußtseyn, welchem das Dieses, das Unaussprechbare, das nur aufgezeigt werden kann, für das Wirkliche gilt, gewiß die Erfahrung machen wird, daß dieß Einzelne, noch während von seiner Realität gesprochen wird, vergeht, und wollte man dasselbe dennoch als das allein Wirkliche festhalten, man nicht das Einzelne als dieses, sondern als aufgehobenes, d. h. allgemeines meinen könnte. Das nur Allgemeine hat freilich vor dem bloß Einzelnen nichts voraus, sondern ist nur ein Gemeintes, schlechthin Unwirkliches; und will man nicht das bloß Gemeinte und zu Grunde Gehende für die wahrhafte Realität nehmen, so muß man sich nothwendig dazu verstehen, eben die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen oder den Begriff als das Wirkliche anzusehen, und es ist nur Gedankenlosigkeit, wenn man den Begriff doch wieder, als das nur Allgemeine der Wirklichkeit des Einzelnen gegenüber fixirt. Der Begriff hat die Einzelnheit als Moment an sich selbst, und die Natur hat am Einzelnen nicht mehr als der Begriff, sondern besitzt vielmehr daran wirklich den Begriff im Außereinander und Nacheinander der Momente; sie ist selbst das erste wirkliche Daseyn des Begriffs. Das Einzelne aber ist als Einzelnheit kein zufälliges und hinfälliges, sondern nothwendiges und begriffliches; allein durch das unmittelbare Auseinandertreten der Einzelnheit und Allgemeinheit wird jene zu dem einzelnen Diesen, welches als natürliches Ding nicht Subject, Person ist, sondern zeitliche und vergängliche Erscheinung des Wesens, welches aber nur dadurch Wesen ist, daß es erscheint.

und erst die Einheit des Wesens und der Erscheinung ist die Wirklichkeit. —

An das Daseyn des Einzelnen knüpft sich aber sogleich ein Weiteres an. In diesem Daseyn nämlich entfaltet die Natur eine unendliche Mannigfaltigkeit; alle einzelnen Gestalten, die der Gattung nach zusammen gehören, sind von einander doch immer verschieden und kein Einzelnes sieht dem andern gleich. Diese Mannigfaltigkeit hat das Einzelne am Andern, oder als Ding. Hier muß es nun zunächst Jedem überlassen bleiben, diese Mannigfaltigkeit der Natur zu bewundern; zugleich aber müssen wir zugestehen, daß in dieser Aeußerlichkeit der Erscheinung das Eine durch das Andere bestimmt, auch — verkrüppelt wird; und daß es am Andern, oder vielmehr an seiner eigenen Mannigfaltigkeit zu Grunde geht. Wollten wir aber nicht in der durch den Begriff gezeugten Nothwendigkeit, sondern vielmehr in jener Regellosigkeit die Freiheit der Natur anschauen, so müßten wir vor Allem es bei dem Bewundern lassen und das Denken abhalten, welches jeden einzelnen Fall vermittelt, begründet und erklärt haben will. Denn auch diese Zufälligkeit ist nur für uns zufällig, an sich zeigt sie sich vielmehr als die äußere Nothwendigkeit. Wenn das Einzelne als solches schon auf der Stufe des Begriffs steht, und das Allgemeine und damit die Produktivität und innere Mannigfaltigkeit an sich selbst hat, so ist es doch als Einzelnes zugleich ein materielles Ding und auf der Stufe der Erscheinung; in dieser äußersten Oberfläche, zu welcher sich der Begriff selbst heraustreibt, verliert er sich in die niedrigste Daseynsweise, so daß theilweise diese seine Wirklichkeit als nicht durch den Begriff, sondern durch die Aeußerlichkeit desselben begründet, nicht mehr Werth als den der bloßen Möglichkeit hat, d. h. eben zufällig ist. Wie der Begriff als Wesen nothwendig erscheint, so hat sich auch die Zufälligkeit als Moment der Nothwendigkeit schon in der Logik ergeben.

Diese Zufälligkeit ist weiter nichts als die Aeußerlichkeit des erscheinenden Begriffs, als der innern Nothwendigkeit, die äußere Bestimmbarkeit, und diese äußere Mannigfaltigkeit ist nicht etwas Nichtiges gegen den Begriff, sondern seine eigene Aeußerlichkeit, wodurch er sich in einer für ihn an sich überwundenen Daseynsweise darstellt. Die Pflanze ist z. B. dem Begriffe nach ein Höheres als die Elemente und hat diese in sich, allein sie ist zugleich sinnliches, materielles Ding und damit den Elementen zugleich Unterthan; aber ihre innere begriffliche Mannigfaltigkeit und Produktivität ist nur wirklich in dieser Aeußerlichkeit. —

Jedoch behält es allerdings seine Richtigkeit, daß das einzelne Dieses oder Jenes nur aufgenommen, geschaut, erfahren werden kann. Wir könnten so dieses Einzelne in Bezug auf die philosophische Erkenntniß als ein Ding an sich bezeichnen. Hat dieses Ding an sich aber die Kantische Bedeutung, daß dasselbe zugleich die objective Wahrheit und Wirklichkeit enthält, so kann die Philosophie schlechterdings nicht tiefer herabgesetzt werden. Kant erklärte, indem er zu der Bestimmung des Dings an sich fortging, die sinnlichen Dinge für Erscheinung; indem aber dieses Einzelne als objective Wirklichkeit und Ding an sich genommen wird, so wird damit die sinnliche Erscheinung zum Absoluten gemacht. Denn dieses Einzelne ist allseitig die Endlichkeit, es ist das momentane Hier, welches Ich Einzelner sehe, fühle, in die Hand nehme, wogegen ein anderer Einzelner dasjenige für die Wirklichkeit erklärt, was Er in der Hand hält. Um dieses Einzelne aber ist es der Wissenschaft, auch dem niedrigsten Empirismus in Wahrheit nie zu thun gewesen, eben so wenig aber auch dem gewöhnlichen Bewußtseyn. Allerdings werden wir sagen: Jener Mann pflanzt nur dadurch wirklich Bäume in seinen Garten, daß er diese einzelnen pflanzt, und ich

esse nur wirklich Kirschen, wenn ich diese einzelnen esse; aber jenem Manne ist es sicherlich nicht um diese Bäume zu thun, sondern um einzelne Bäume überhaupt, um gute Exemplare, d. h. in Wahrheit, es ist ihm um den Begriff Baum zu thun, welchen er in der That sehr wohl von seiner Vorstellung unterscheidet, welche er nicht pflanzt, und eben so sehr von den Beispielen, welche er in seinen Garten setzt, aber, wenn es ihm einfällt, auch herauswirft, und wofür er nach Belieben andere wählt. Wenn der Empiriker diese einzelne Pflanze, welche er vor sich hat, beschreibt, so wird sie unmittelbar durch diese Beschreibung ein Allgemeines, und es ist fortan sehr gleichgültig, ob dieser Einzelne oder ein Anderer, sie hier oder dort, in dieser oder jener Stunde gesehen hat, d. h. diese Pflanze wird sogleich als Beispiel der Wirklichkeit behandelt.

Wie nun dieses Einzelne nie Gegenstand und Inhalt der Philosophie wird, sondern es vielmehr der niedrigste Standpunkt des Bewußtseyns ist, dasselbe für ein Wirkliches zu halten, so ist es denn auch ganz bedeutungslos, wenn man diese Erfahrung etwa zwischen die Logik und die Realphilosophie hineinschiebt, die Erfahrung, wie man wohl sagt, hinter die Logik einschlagen läßt, und das prius von derselben unterbrechen und erfüllen. Es hat diese Ansicht das Richtige, daß diese Erfahrung allerdings immer nur zwischen den Theilen der Philosophie liegt, nie in der Philosophie selbst, und in dieser Hinsicht möchte es erlaubt seyn, noch mancherlei Anderes dazwischen zu schieben, was in dem philosophirenden Subjecte vor sich geht, und was dasselbe fortwirft, um zur Sache zu kommen.

Es fällt aber diese Erfahrung mit eben dem Rechte vor die Logik, und diese kommt ohne dieselbe eben so wenig zu Stande, als die Philosophie der Natur; denn sie ist der Ausgangspunkt des Denkens überhaupt. Nehme ich nun aber nach der Logik, welche das prius umfaßt, das

Positive auf, so nehme ich dasselbe als Object, als Gegenstand auf. Lasse ich dasselbe positiv, so lasse ich es als Seyn und zwar als unerkanntes Seyn stehen. Will ich dasselbe aber als Gegenstand erklären, so kann dieß nicht anders geschehen, als einfach dadurch, daß ich dasselbe einem Andern vorzeige — dann ist es auch dem Andern Gegenstand, und respective klarer Gegenstand. Genau genommen aber ist mir wie dem Andern nichts klar, und die Klarheit beginnt vor Allem damit, daß ich diese Unklarheit einsehe, daß ich einsehe, daß die mancherlei Bestimmtheiten, welche das Aufgenommene hat, als positive nur Namen sind, die der Erklärung bedürfen, und daß ohne diese Erklärung ich von allen Bestimmtheiten nur das unterschiedslose Seyn aussage, vom Wesen aber nichts begreife; daß aber ferner ich das Positive nicht wirklich als Seyn überhaupt aufnehme, sondern als meinen Gegenstand, als meine Gefühlsbestimmung ꝛc., und daß ich somit, anstatt etwas Reales aufzunehmen, ich vielmehr etwas nur, d. h. subjectiv Ideales aufgenommen habe. Oder sollte diese das Positive aufnehmende Anschauung nicht sinnliche, sondern intellectuelle Anschauung seyn, und wollte ich somit unmittelbar über das sinnliche Seyn hinweg in das Wesen eintreten, so könnte ich vor Allem die Logik entbehren; ferner aber nehme ich nun nicht mehr den Gegenstand auf, wie er sich darbietet, auch nicht meine Gefühlsbestimmung, sondern eine Gedankenbestimmung, d. h. ich behauptete und versichere oder definire, und an die Stelle des Vorzeigens tritt nun die Zumuthung, daß der Andere eben so anschauen möge. Oder reflectire ich darauf, daß ich voraus schon das prius des Logischen in Besitz genommen habe, so kann mir dieser Besitz sehr wenig helfen; ich trete nicht aus dem Unwirklichen in die Wirklichkeit, sondern aus dem Denken in die Sinnlichkeit, und das Denken als der logische Inhalt erklärt nur sich selbst,

weil er das Andere, was er erklären sollte, nur außer sich hat. Mit dem Eintritt in die Sinnlichkeit höre ich aber nicht auf, ein denkendes Wesen zu seyn, und es bleibt mir somit immer übrig, an dem Positiven herum zu denken, ja eine Philosophie der Natur zu construiren. Wie diese nun beschaffen seyn mag, muß vor der That dahingestellt bleiben. Daß aber die Philosophie der Natur wie alle Philosophie die Erfahrung voraussetzt, ist zur jetzigen Zeit eine Trivialität zu nennen; gehe ich aber in dieser Philosophie über das Aufnehmen und Erzählen des Positiven zum Gedanken fort, so mag ich immerhin die Nachweisung, daß und wie ich zuerst diese und jene Erfahrung gemacht habe, vor jede Begriffsbestimmung einschieben, so würde mich diese Zuthat nicht von dem Vorwurfe retten, daß ich die Natur in den Gedanken verflüchtige, denn die Sache, der Inhalt sind doch immer Gedankenbestimmungen; und hoffentlich wird jene Zuthat diesen Inhalt nicht auseinander fallen lassen, sondern vielmehr auch ohne dieselbe im Zusammenhange und streng dialektischen Fortschritte stehen. Zuletzt aber bleibt immer noch übrig, die Behauptung festzuhalten, daß das eigentlich Wirkliche doch nur erfahren werden könne. Was dieses Wirkliche sey, haben wir vorher schon gesehen, und wie es schon dem gewöhnlichen Bewußtseyn nicht um dieses Wirkliche zu thun ist, so könnte man diese Behauptung als eine für die Wissenschaft und ihre Gestaltung ganz gleichgültige auf sich beruhen lassen, indem ja zugleich vorausgesagt wird, daß auch in der Naturphilosophie von diesem Wirklichen nie die Rede seyn wird. Jedoch meint man mit dieser Behauptung erst ein Realprincip gewonnen zu haben, und nennt man diese Anerkennung eines Realen, das sich allem aprioristischen Denken widersetzt, zugleich eine Vereinigung des Idealismus und Realismus, oder auch der Philosophie Schellings und Hegels, und glaubt man damit ein

Resultat gewonnen zu haben, wonach die Welt so lange vergebens gesucht, so ist dagegen bemerklich zu machen, daß eine solche Vereinigung des Idealismus und Realismus schon lange in dem Synthetismus Krugs vorliege, wo diese Vereinigung sogar ohne große Umstände bewirkt wird. Das Bewußtseyn ist als solches ein Wissen und bezieht sich zugleich auf einen Gegenstand außer ihm; dieser Gegenstand ist und bleibt ein Anderes, und geht daher nicht in die Idealität des Wissens auf. Somit haben wir eine Synthese von Subject und Object, von Idealem und Realem, und beides zugleich anerkannt, ohne die eine Seite in die andere zu verflüchtigen.

Dieser Rückfall von dem Standpunkt der Vernunft, auf welchen Schelling schon die Philosophie erhoben hat, auf den Standpunkt des Bewußtseyns, und somit zu einer ganz äußerlichen und unbegriffenen Verbindung des Idealismus und Realismus, schreibt sich eben von dem Mißverständniß her, in welchem man die Hegelsche Philosophie für Formalismus und abstracten Idealismus anstehts gegen diesen will man ein Realprincip geltend machen. Man meint, die Philosophie habe doch immer nur die Form in ihrer Gewalt, und aus dieser lasse sich der Inhalt der Wirklichkeit nimmermehr herausspinnen. Das Denken müsse also aus sich heraustreten, seinen Idealismus bekennen, und die Wirklichkeit, wie sie ohne mein Denken schon fertig da ist, positiv aufnehmen. Das hat wieder seine Richtigkeit: Ich habe mit meinem Denken die Wirklichkeit der Natur nicht geschaffen, allein das Denken ist es einzig und allein, welches die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit erkennt, wogegen das aufnehmende Anschauen nur meint, mit der soliden Wirklichkeit es zu thun zu haben, in Wahrheit aber nicht die Wirklichkeit, sondern seine eigene sinnliche Bestimmung aufnimmt. Indem das Positive vom Subject aufgenommen wird, so fragt es sich natürlich, wie das Subject selbst bestimmt sey;

das Denken allein ist die Entäußerung der sinnlichen Subjectivität, ist aus sich selbst heraus mitten in der Wirklichkeit, und hat damit sogleich von vorn herein das Bewußtseyn, daß es die Wirklichkeit nicht erst erschaffe. So wenig aber, wie Ich mit meinem Denken die Kategorien schaffe, so wenig haben die Kategorien, welche als logische und in der Trennung vom Daseyn nur in meinem Denken sind, die Natur geschaffen. Das von Schelling entlehnte Bild, daß die Natur der Abfall der Idee von sich selbst sey, soll nur das Gesetztseyn, die Unselbstständigkeit der Natur in die Vorstellung bringen, soll durchaus nicht etwa zu dem Idealismus der Logik ein Realprincip hinzunehmen oder vielmehr erschleichen, und soll durchaus nicht auf eine trübe Weise erklärlich machen, wie aus der logischen Idee die Natur werden könne, sondern was als Werden, als Uebergang der Idee in die Natur erscheint, gehört nur uns an. Das Absolute ist als logische Idee nicht vollständig erkannt, und die Idee ist selbst dieß, nicht bloß logisch, sondern äußerlich da zu seyn; der Uebergang ist nicht aus dem inhaltslosen Gedanken in ein unbegriffenes Seyn, an das wir erst sinnlich herzutreten müßten, sondern aus dem inhaltsvollen Gedanken in das gedachte und begriffene Seyn der Natur.

Die Wahrheit der Natur aber und die wahre Wirklichkeit der Idee ist der Geist. Wenn man von der Endlichkeit und Vergänglichkeit der Natur im Gegensatze zum unsterblichen Geiste spricht, so hat diese Vergänglichkeit oft keinen andern Sinn als den der Veränderlichkeit; die Natur macht den Proceß ihres Daseyns und Lebens immer von Neuem wieder durch, blüht und verblüht, und bleibt so im Vergehen selbst in sich unvergänglich. Das wahrhafte Vergehen der Natur ist vielmehr das Hervorgehen des Geistes, zu welchem die Natur sich durch ihre eigene Endlichkeit aufhebt, somit selbst ihre Endlichkeit bekennt, indem sie sich zum Momente herabsetzt. Das

Leben ist das Höchste, wozu es die Natur bringt. Wie die Idee wesentlich Subjectivität ist, so kommt auch in der Natur diese Subjectivität zur Existenz, aber nur zur unmittelbaren. In dem animalischen Organismus hebt die Natur an sich ihr Außersichseyn zur ideellen Einheit auf; aber diese Einheit ist zugleich noch versenkt in die Objectivität des Außersichseyns, so daß der Begriff als Fürsichseyn existirend doch nicht sich selbst in seiner Allgemeinheit zum Object hat, sondern diese als Gattung außer ihm fällt.

Wenn alle Differenz nur als quantitativ gefaßt wird, so kommt die Dürftigkeit dieser Bestimmung in der Anwendung auf den absolut concreten Begriff des Geistes am auffallendsten an den Tag, und es ist auch gerade nicht viel damit gethan, wenn man dagegen den quantitativen Unterschied der Natur und des Geistes in einen qualitativen verwandelt; diese Kategorien sind überhaupt zu abstract, um für das Verhältniß von Natur und Geist auszureichen. Der quantitative Unterschied ist nur äußerlich, und das Unterscheiden selbst fällt in ein Drittes, so daß der Geist hiernach nur verschieden von der Natur ist, sich aber nicht selbst von derselben unterscheidet. Wie wohl daher ein quantitativer Unterschied sowohl eine abstracte Identität als einen abstracten Dualismus von Natur und Geist aufhebt, so läßt es doch das Festhalten an demselben nicht zur Erkenntniß der concreten Einzelnheit und übergreifenden Subjectivität kommen, welche gerade das Wesen des Geistes ausmacht. Der Begriff ist in der Natur in einer ihm nicht gemäßen Existenz, er ist außer sich selbst, unmittelbar da, während er seinem Wesen nach vielmehr die absolute Vermittelung mit sich ist; die Form seines Daseyns oder seine Realität entspricht somit seinem Wesen nicht. Es ist daher nichts Anderes als der Begriff selbst, welcher die Form des Außersichseyns von Stufe zu Stufe überwindet und durchbricht, seine eigene Negation, die

er als Natur an sich selbst hat, negirt, um sich die seinem Wesen gemäße Form der Wirklichkeit zu geben. Diese seine wahrhafte Wirklichkeit ist der Geist, das Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, indem der Begriff als Geist in dieser Bestimmtheit seiner Existenz nicht außer sich ist, oder nur als unmittelbares Leben für sich, sondern an und für sich Subject und Object in dieser Verdoppelung seiner selbst existirt. Der Geist ist als der existirende Begriff das Allgemeine als die Gattung für sich selbst, Selbstbewußtseyn, und seinem Wesen nach die Freiheit, als die positive Negation aller Aeußerlichkeit und äußern Bestimmbarkeit. Die Natur bleibt nicht als ein Anderes neben dem Geiste stehen, sondern ist als das Andere ihrer selbst, Moment des Geistes, welcher für sich die Einheit seiner und seines Andern, Subject-Object als übergreifende Subjectivität ist. Die Natur hat nur Realität als an sich die Idee, oder als Moment des Geistes als der wahrhaften Wirklichkeit derselben.

Uns kommt es nun besonders darauf an, das Verhältniß des Geistes zum Begriff und zur logischen Idee zu erläutern. Hier wäre vor Allem festzuhalten, daß wenn sich der Geist, und zwar in seiner vollendeten Totalität der absolute Geist, als das Resultat der Logik und der Naturphilosophie für uns ergeben hat, dieß Resultat vielmehr an sich das absolut Erste ist; daß also der absolute Geist, wenn er als Resultat durch ein Anderes vermittelt erscheint, er vielmehr selbst diese Vermittelung setzt und aufhebt, so daß also eben die Natur und die logische Idee das von ihm gesetzte sind. Hier könnte es dienlich seyn, fürerst nachzuweisen, daß Hegel dieß, welches gerade das innerste Wesen der Methode ausmacht, auch nicht vergißt, wiederholt einzuschärfen. „Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist, daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und

Wahrhaften ist, von dem das, wohin der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird. — So wird auch mehr der absolute Geist, der als die reinste und letzte höchste Wahrheit alles Seyns sich ergiebt, erkannt, als am Ende der Entwickelung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns erfassend, — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwickelung, die jenem Resultate vorangegangen ist, und das durch diese umgekehrte Stellung, mit seinem Anfange in ein von dem Resultate als dem Principe Abhängiges verwandelt wird. — Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sey, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird." (Log. I., S. 64.) — „Gott ist in seinem unmittelbaren Begriffe der Geist; der Geist ist nicht das Unmittelbare, das Vermittelung Entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. — Oder Gott ist im Denken, als ersten Denken, nur das reine Seyn, oder auch das Wesen, das abstract Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist." (Log. II., S. 182) — „Es ist zu bemerken, daß wenn zwar zunächst der Gang als vermittelnd erscheint, so ist es doch in diesem Resultat selbst, daß sich die Einseitigkeit aufhebt, oder daß das Resultat dieß abwirft, Resultat zu seyn; der Widerstoß ist gegen diese Bewegung. Näher ist dieß so bestimmt, daß eben das Erste, entweder die logische Abstraction des Seyns oder die endliche Welt, dieß erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, in dem Resultate selbst gesetzt wird

als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares, daß es degradirt wird vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee, wie der Natur und des endlichen Geistes." (Religionsphilosophie I., S. 132)

Wenn aus diesen angeführten Stellen wenigstens unzweideutig genug erhellen wird, daß Hegel nicht die logischen Kategorien, sondern vielmehr den Geist als das wahrhaft Wirkliche erkannt wissen will, so könnte doch schon der Zusatz zu den zuerst ausgehobenen Worten, das nämlich die Wissenschaft wesentlich ein Kreislauf in sich selbst sey, sogleich Anstoß erregen, indem man meinen könnte, daß eben durch diese Zurückführung des Endes in den Anfang doch wieder nicht der Geist, sondern vielmehr die logischen Kategorien als die letzte Wahrheit, in welche alle sonstige Wirklichkeit sich aufhebe, aufgefaßt würden. Ueber den Geist sey nicht wieder zu irgend etwas Anderem, am wenigsten zu den logischen Kategorien hinauszugehen, sondern bei ihm sey vielmehr fest stehen zu bleiben, und aus jener Rückkehr in den Anfang erhellt offenbar, daß Hegel trotz seiner Versicherung von der höchsten Wirklichkeit des Geistes, denselben dennoch nebst dem lebendigen Weltinhalt in die Schattenwelt der logischen Kategorien verflüchtige. Hiergegen hätten wir zunächst zu fragen, wie man denn dazu komme, vom Anfange auszugehen und in den Anfang zurückzukehren, dann aber beim Anfange stehen zu bleiben, und nicht den ganzen Kreislauf, sondern nur ein Segment vom Kreise als das Ganze festzuhalten? Ja es ist bei dieser offenbaren Willkühr zu verwundern, wie man doch wenigstens vom Seyn wieder zur Idee fortgeht, und nicht lieber sogleich beim Seyn oder Nichts stehen bleibt, und nun Hegel vorwirft, er habe das bloße Seyn oder Nichts als das einzig wahrhaft Wirkliche behauptet.

Halten wir dagegen die Methode fest, so ist die Philosophie

schlechthin ein Ganzes, dessen Theile sich wie die Momente des Begriffs zu einander und zu diesem Ganzen verhalten. Die Logik enthält zunächst die Idee im abstracten Elemente des Gedankens oder der Allgemeinheit. Die Allgemeinheit aber ist als Moment des Begriffs selbst das Ganze; die Logik ist daher zugleich vollendete Totalität, und die logische Idee ist das concret Allgemeine, und dieß nur dadurch, daß sie absolute Vermittelung in sich selbst ist, daß sie die Besonderheit und Einzelnheit an sich selbst hat, und somit zugleich als absolute undurchdringliche Persönlichkeit erkannt ist. Die Idee ist daher absoluter Inhalt und Form, „unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit; alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit.“ Die Idee weist aber eben durch ihre Concretion über sich selbst als bloß logische hinaus; und sie ist nur dadurch das concrete Allgemeine, daß sie nicht bloß im Elemente der Allgemeinheit ist, sondern sich bestimmt und besondert, selbst die Abstraction der Allgemeinheit aufhebt, und unmittelbar da ist. In dieser ersten Negation ist die Idee die Natur. Die Besonderheit aber ist als Moment des Begriffs selbst der ganze Begriff; enthält die Allgemeinheit als seine Substanz, und stellt dieselbe durch seine Bestimmtheit dar. Die Idee ist als Natur außer sich, aber indem sie es ist, die darin außer sich ist, hat die Natur als die Negation der Idee diese selbst in sich, und damit zugleich auch das Moment der Einzelnheit, aber stellt dieses wie die Allgemeinheit in dem Elemente der Besonderheit dar. Wenn die Allgemeinheit den Unterschied noch in sich verschlossen hält, so ist derselbe in der Besonderheit gesetzt und hat sein Recht erhalten; aber die Besonderheit weist eben so, wie die Allgemeinheit, zugleich über sich selbst hinaus. Die Natur hat als Negation der Idee die Negation an sich selbst, und hebt sich zum Geiste auf. Dieser als die Einzelnheit ist

ebenfalls das Ganze, hat die Besonderheit als aufgehobene Negation als Moment an sich selbst, und ist damit zugleich die Rückkehr zur Allgemeinheit; diese aber ist nun nicht mehr nur an sich concret, sondern als concret *gesetzt*, die als bestimmte Bestimmtheit *wirklich existirende* Idee, substantielle Wahrheit und absolute Wirklichkeit. Also nicht die logische Idee für sich ist das wahrhaft wirkliche, sondern die als Geist manifestirte und sich manifestirende Idee.

Wenn nun gesagt wird, Hegel mache die logischen Kategorien zum absolut Wirklichen, so rührt diese Meinung nur daher, daß man das dem Begriffe nach Untrennbare auseinander reißt. Man fixirt zunächst die logische Idee für sich, als wenn sie ohne Natur und Geist etwas wäre, und in dieser Abstraction hat man vollkommen Recht, wenn man behauptet, daß die logische Idee *abstract* sey. Das Logische ist in dieser Abstraction in Wahrheit eine Schattenwelt, die nur existirt im reinen abstracten Denken. Allein weil in diesem abstracten Elemente des Denkens dennoch die Idee durch den Unterschied in sich concret ist, muß man, weil man in dieser Concretion nicht das nothwendige Hinausgehen über jene Abstraction anerkennt, die logische Idee weiter präpariren, und sie zur bloßen leeren Form d. h. zu einem nicht bloß subjectiv, sondern objectiv Abstracten und Nichtigen machen. Im Verhältniß zu diesem Inhaltlosen hat denn Hegel die Kategorien *hypostasirt*; aber jene leere Form würde er sicherlich nicht hypostasirt haben, sondern als schlechthin unspeculativ dem abstract reflectirenden Denken überlassen, und die Hypostase besteht nur darin, daß Hegel nur die concrete Form für speculative Form hält. — Indem man aber ferner das Logische aus der encyklischen Entwickelung des Ganzen herausgerissen hat, und in dieser Trennung dasselbe doch nicht nur für irgend Etwas, sondern für das Absolute Hegels ausgiebt, so ist das Andere, was außerdem noch da ist,

UNIVERSITY CALIFORNIA

nämlich die Natur und der Geist, weiter nichts als reine Verhüllung der reinen Idee. Wenn aber auch weiter hinzu gesetzt wird, daß sich bei Hegel die reine Idee verhüllen muß, um rein zu seyn, wodurch das ganze System so ziemlich auf den Kopf gestellt ist, so bekommt doch die Idee an der Natur und am Geiste keine neue Inhaltsbestimmung, wie dieß auch von einer Verhüllung nicht grade erwartet werden kann, und das Absolute ist und bleibt immer nur die reine Kategorie. In der encyklischen Entwicklung dagegen bricht die Dialektik mit der logischen Idee nicht ab, sondern steigert, vertieft und verdichtet sich von Stufe zu Stufe, aber nirgends tritt ein Inhalt von außen hinein, oder wird zu einem Andern, dem Ersten schlechthin Fremden übergegangen; ja bei dieser Forderung muß gesagt werden, daß die Idee wie der Geist keinen andern Inhalt habe als das Seyn des Anfangs. Der Fortgang der logischen Idee zur Natur ist als Entäußerung zugleich Vertiefung der Idee in sich selbst. Wenn man sagt, daß die Idee der Natur immanent sey, so kann dieser richtige Ausdruck doch auch so mißverstanden werden, als sey die Natur nur äußerlich gegen die Idee, und als würde der sich dann ergebende Ueberschuß mit Gewalt für nichtig erklärt, um den Monismus des Gedankens herzustellen. Es fällt nichts aus der Idee heraus, sondern die Idee ist als sich selbst äußerlich die Natur. Ebenso wenig tritt im Geiste irgend etwas äußerlich hinzu, sondern der Geist ist selbst die aufgehobene Aeußerlichkeit, und nicht Verhüllung, sondern vielmehr die einzig wahrhafte Wirklichkeit der Idee, welche zum Geiste vertieft um den gesetzten und entwickelten Unterschied reicher selbst das Setzen dieses Unterschiedes ist. —

Allein der Vorwurf des Formalismus und der Verflüchtigung alles wirklichen Seyns in den logischen Gedanken hat auch noch eine andere Seite. Mag nämlich immerhin die Philosophie versichern und beweisen, daß die logische Idee nur

als Geist das absolut Wirkliche sey, so ist diese Versicherung doch weiter nichts als eine Täuschung über sich selbst. Denn indem es die Philosophie ist, welche jene Behauptung ausspricht, und zwar ohne von sich selbst abzulassen, so hilft alle Versicherung über die Wirklichkeit des Geistes schlechterdings nichts, — denn sie begreift den Geist, und hebt eben dadurch seine ansichseyende objective Wirklichkeit auf, macht nicht ihn selbst, sondern den Begriff zur Wahrheit von Allem. Immer hat sie als das Denken des Denkens nur sich selbst zum Inhalte, und verständigt sich eben darum an Gott, der Welt und dem Menschen ebenso wie die Poesie, die nicht die Welt, sondern nur sich selbst zum Gegenstande macht. Hegel spricht sich hierüber in der Encyklopädie so aus: „Wird das Resultat, der für sich seyende Geist, in welchem alle Vermittelung sich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltslosem Sinne genommen, so daß der Geist nicht zugleich als an sich seyender und objectiv sich entfaltender gewußt wird, so ist jene unendliche Subjectivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtseyn, die Ironie, welche allen objectiven Gehalt sich zu nichte, zu einem eiteln zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und einen damit zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung giebt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist, und mit der Versicherung auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkühr zurückfällt. Nur indem die reine unendliche Form, die bei sich seyende Selbstmanifestation, die Einseitigkeit des Subjectiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Selbstbestimmung zugleich als absoluten, an und fürsichseyenden Inhalt, und ihn als Object hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist insofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts." (Encykl. §. 571).

Wollte man jene Ironie des Denkens einfach dadurch abhalten, daß man etwa nicht, wie Hegel in der Phänomenologie und Encyklopädie thut, über die Religion zur Philosophie hinausginge, sondern vielmehr die Religion als das Höchste und Letzte festhielte, so ist damit offenbar noch wenig geholfen. Man würde den Beweis, daß die Religion das Höchste sey, doch immer in der Religions-Philosophie führen, und damit factisch über die Religion zur Philosophie hinausgegangen seyn, auch sich aus diesem Hinausgehen schwerlich einen Vorwurf machen, indem man darin nicht das Bewußtseyn einer Verflüchtigung der Religion, sondern vielmehr einer Befestigung derselben haben würde. Was aber die Poesie anbetrifft, so macht diese ohne Verdopplung ihrer selbst aus Allem — ein Gedicht, und wir könnten derselben mit vollem Recht den Vorwurf machen, daß sie das Seyn nicht ließe, wie es an sich ist, sondern vielmehr den ganzen lebendigen Inhalt der Welt in ein Gedicht *verflüchtige*. Wollten wir der Poesie dieß nicht erlauben, so würden wir derselben offenbar die Existenz selbst nehmen, wogegen freilich die Poesie ihrerseits glauben wird, daß sie mit jener Veränderung, welche sie am objectiven Seyn vornimmt, dasselbe nicht verflüchtige, sondern erst in seiner wahren Wirklichkeit in Besitz nehme, daß sie als Dichtung Wahrheit sey.

Wenn man nun von der Philosophie fordert, daß sie nicht das Denken, sondern vielmehr das Seyn denken solle, ohne dadurch Denken des Denkens zu werden, so heißt dieß mit andern Worten nur soviel, als daß das Seyn nicht gedacht und begriffen, sondern nur *vorgestellt* oder, wenn man will, *angedacht* werden solle. Hiermit sind wir auf dem Uebergange in die Nichtphilosophie, und diese allein ist im Stande, den der Philosophie wesentlichen Idealismus, nach welchem sie keine *fremde* Gegenständlichkeit stehen läßt, von Grund aus zu vernichten. Und zwar bietet sich als das einfachste Mittel:

gegen diesen Idealismus dar — vom Denken überhaupt abzulassen. Da sich nun aber das Denken, wenn es einmal angefangen hat, nicht so ohne Weiteres abweisen läßt, so würde es die Philosophie hiermit nicht viel weiter bringen, als zur Trauer über sich selbst, oder zur Verzweiflung und Resignation, welche eine Inconsequenz erzwingt, um vor dem Denken Ruhe zu haben. Eine solche erzwungene Ruhe bietet denn auch der Dualismus in seinen verschiedenen Gestaltungen. Indem er bekennt, daß Gott, wie er an sich ist, nicht erkannt werden kann, wirft er ihn aus seinem Denken heraus, und Gott ist damit festes Seyn und steht außer dem verflüchtigenden Denken in seiner dunkeln Heiligkeit objectiv da. Allein das Absolute kann gar nicht vollkommener in das Denken verflüchtiget werden, als wenn dasselbe als unerkennbares Ansich außer dem Denken fallen soll. Der Poesie der Poesie müssen wir nothwendig diejenige Philosophie gegenüber stellen, welche gar nicht zur Erkenntniß des objectiven Seyns fortschreitet, sondern immer nur die subjective Erkenntnißweise von den Dingen untersucht und zum Inhalte behältz hier ist das Denken immer nur mit sich, und nicht mit dem Seyn beschäftigt und thut mit dem Inhalte weiter nichts, als putzt sich selbst damit auf. Die Bescheidenheit, die in der Gewißheit nichts wissen zu können, zu liegen scheint, ist ein Bettelstolz, und zugleich der Egoismus, welcher die Wahrheit von sich abhält, und ihr nicht die Kraft der Offenbarung zutraut.

Gehen wir aber über jenen Dualismus hinaus, und behaupten nur, daß Gott und alle wahre Wirklichkeit nicht durch das speculative Denken allein erkannt werden könne, sondern daß die Erfahrung hinzutreten müsse, so empfiehlt sich dieß vorzugsweise durch die darin vollbrachte Vereinigung zwischen Glauben und Wissen, Erfahrung und Speculation, und indem die Erfahrung auch einen andern Inhalt besitzt als das Denken,

erhalten wir dadurch ebenfalls ein festes Seyn, das nicht in das Denken aufgeht. Wenden wir uns an die Speculation, so weist uns diese an die Erfahrung, und wenden wir uns an die Erfahrung, so weist uns diese an die Speculation, so daß aus dieser Wechselbeziehung nichts offenbarer erhellet als eine totale Vereinigung beider. Genau genommen aber ist es doch nicht eigentlich eine Einheit, sondern nur das Einverständniß beider, daß jede für sich ein Krüppel ist, welcher der anderen als Krücke bedarf; indem aber jede die andre an sich selbst hat, — gehen beide auf lahmen Füßen, und ihre Einheit besteht vielmehr nur darin, daß wo die Erfahrung ist, die Speculation nicht ist, und umgekehrt. Wenn z. B. die Speculation nicht erkennt, daß die Seele unsterblich ist, so tritt die religiöse Erfahrung hinzu, und weiß dieß unmittelbar. Diese Unmittelbarkeit aber reicht nicht aus, weil darüber schon zum Denken hinausgegangen ist; es tritt also die Speculation wieder hinzu, und muß mit ihrer Erkenntniß, daß die Unsterblichkeit der Seele nicht erkannt werden kann, der an der Unsterblichkeit zweifelnden Erfahrung aushelfen; und zwar dadurch, daß sie die Erfahrung zu sich selbst zurückweist, und belehrt, daß bei der Speculation weiter nichts als Nichtwissen zu finden ist; ist die Erfahrung damit beruhigt, so ist sie nicht mehr nur unmittelbarer Glaube, sondern, durch das Nichtwissen vermittelt, zum Wissen erhoben. Außerdem aber steht es dem Denken frei, den Inhalt, den es aus der Anschauung oder Erfahrung aufnimmt, zu bedenken, erläutern, einzutheilen, zu billigen u. s. w. und dasselbe gewinnt durch dieß Räsonniren einerseits den Anschein, einen ausgebreiteten Inhalt zu besitzen, und anderseits, indem es die Sache doch immer bedenkt ohne eine aprioriſche Erkenntniß derselben zu behaupten, kann es immer von einer Einheit der Speculation und Empirie sprechen, aber auch, wenn es darauf ankommt, die Sache von sich selbst freilassen, und auf das Denken, welches

die Sache an sich selbst zu besitzen meint, beliebig schmähen. Wollte man aber diesem Philosophiren eben den Vorwurf machen, den es der Hegelschen Philosophie macht, daß es nämlich allen objectiven Inhalt, wenn auch nicht in die Form des Denkens, doch in die Form der Unmittelbarkeit, der subjectiven Erfahrung, der Empfindung, des Gefühls u. s. w. verflüchtige, so würde dasselbe gegen diesen Vorwurf vorzugsweise darauf aufmerksam machen, daß es ja den objectiven Inhalt nicht selbst producire, sondern nur aufnehme, z. B. aus der Lehre der Kirche. Wenn es sich nun blos um die Art und Weise handelt, wie das Subject diesen objectiven Inhalt der Kirche zu dem seinigen mache, so muß allerdings gesagt werden, daß dieß auch unmittelbar durch die religiöse Erfahrung geschehe; und diese Unmittelbarkeit ist durchaus nicht gedankenlos, sondern als geistig auch denkend, und kann sich auch mit wirklich zur rein speculativen Form entwickelten Bestimmungen verbinden. Diese Einheit aber des Glaubens und Wissens, der Erfahrung und Speculation ist doch schlechterdings nur eine subjective, wenn das Denken nur äußerlich den Inhalt des Glaubens aufnimmt, ohne ihn rein dialectisch aus sich selbst zu entwickeln. Die Hauptsache aber ist, daß dieß Denken, welches nicht von vorn herein in die Sache vertieft mitten in der Wirklichkeit steht, und seine Leerheit erst durch die Erfahrung hinterher erfüllen muß — weit davon entfernt ist, wirklich speculatives Denken zu seyn. Daß dieß formelle Denken seine Dürftigkeit und Inhaltslosigkeit gesteht, ist das Wenigste was man verlangen kann; es ist vielmehr die Forderung zu thun, daß es nicht nur seine Endlichkeit gestehe, sondern auch aufgebe, um zur Sache zu kommen. Wenn es aber dennoch an sich festhält, so mag es sich immerhin mit der Anschauung und Erfahrung verbinden und mit deren Inhalt zu thun machen; jedoch kann es nicht leicht eine größere Täuschung geben, als diese Verbindung für eine wirk-

liche Einheit der Speculation und Erfahrung zu halten. Daß dieser Formalismus sich zur Erfahrung hinwendet, muß allerdings als Glück angesehen werden, weil er sonst auch nichts weiter als eine inhaltsleere Form besitzen würde. Aber durch diese Aufnahme des Inhalts hört das Denken nicht auf, nur formell zu seyn, und muß daher nothwendig den Inhalt formlos lassen. Wenn man sich aber gegen die Verflüchtigung alles Inhalts in die Zufälligkeit und Willkür der subjectiven Empfindung dadurch schützen will, daß man den objectiven Inhalt der Kirchenlehre gläubig aufnimmt, so ist die Form der Unmittelbarkeit doch immer nicht der Beweis der Wahrheit, und wenn die Versicherung eines Anderen, daß er bei dem besten Willen die Wahrheit der Offenbarung in der bestimmten Weise, mit den Zusätzen, Modificationen, Erklärungen u. s. w., wie sie von dem Philosophen ihm geboten werde, in sich nicht erfahren könne, dagegen dasselbe Recht hat, so bleibt nur die Bezeichnung des Ungläubigen übrig, um die Bescheidenheit des Denkens zu vollenden.

Wir haben schon früher gezeigt, wie in der Phänomenologie das subjective Denken das Object nur durch Entäußerung seiner Endlichkeit und Subjectivität überwindet. Als absolutes Wissen ist das Denken nicht mehr ein Besonderes, gegen die Erfahrung, Anschauung, Vorstellung u. s. w., sondern hat diese in sich selbst aufgehoben. Wenn gleich daher das Denken schlechterdings nicht ohne die Erfahrung seyn kann, sondern vielmehr die Unmittelbarkeit als seinen Keim voraussetzt, so ist es doch als absolute Form nie inhaltsleer, sondern steht in jedem Moment in der Wirklichkeit, welche als solche nie bloß gedacht, sondern auch erfahren werden kann. Allein wenn für die Unmittelbarkeit der ganze unendliche Inhalt mit Einem Schlage da ist, so legt die Wissenschaft diesen Inhalt von Moment zu Moment auseinander. Das freie Denken aber ist so weit da-

von entfernt, das Seyn als den Inhalt zu verflüchtigen, daß es vielmehr allein den Inhalt von sich frei läßt und die vom Subjecte freie Objectivität des Inhalts auch ausdrückt. Denn das Denken allein hat sich von der Subjectivität losgesagt, und hat nicht an der unmittelbaren Einheit mit sich, sondern an seiner Entäußerung den Inhalt. Dieser Inhalt ist darum die Sache selbst, welche nicht erst durch das Denken wird; sondern das Denken ist vielmehr nur das Nachdenken dessen was vorausgedacht ist, nur die scheinbare Unthätigkeit, welche zu der Sache nichts hinzuthut, sondern ihrer Entwicklung durch sich selbst nur zusieht. Wenn man früher die Logik von der Philosophie der Natur und des Geistes losriß oder wenigstens mit der Logik die dialectische Entwickelung abbrach, so hält man hier eine unmittelbare Einheit von Seyn und Denken, Inhalt und Form fest, und faßt damit das absolute Wissen nicht als das Wissen des Geistes, sondern als die subjective Form des Selbstbewußtseyns. Ist das subjective Denken unmittelbar alles Seyn, so bleibt aller Inhalt in der subjectiven Form verschlossen und nicht das Seyn als Geist ist das Wirkliche, sondern mein Gedanke vom Geist. Dann wäre allerdings die Philosophie die Ironie und die Verflüchtigung alles Inhalts, und käme nicht aus sich heraus, wie der subjective Idealismus der Wissenschaftslehre nicht aus sich heraus kommt. Dagegen hat man volles Recht, das Object in Schutz zu nehmen, aber man irrt, wenn man meint, dieß in der Unmittelbarkeit der Anschauung und Erfahrung erreichen zu können; diese erfährt immer zugleich sich selbst. Die absolute Form der Dialektik aber ist sogleich nicht das reine abstracte Selbstbewußtseyn als Brüten über sich selbst, sondern die Entäußerung zum Inhalte, und hat das Bewußtseyn nicht in sich vernichtet, sondern der Inhalt wird ebensosehr zur Gegenständlichkeit hergestellt. Indem die Philosophie am Schlusse sich selbst begreift, geschieht gerade

das Gegentheil von der vermeinten Verflüchtigung alles objectiven Gehaltes in das logische Denken. Diese Rückführung des Endes in den Anfang hat nämlich zunächst eine andere Bedeutung, als das Hinausgehen der Phänomenologie über die Religion zum absoluten Wissen. Denn das Resultat der Phänomenologie weist allerdings über sich hinaus zum objectiven Systeme hin, und bei dem einfachen Resultate kann seinem Inhalte nach nicht stehen geblieben werden, wie Kant bei der Kritik der reinen Vernunft stehen bleiben konnte und mußte. Indem aber das objective System in den Anfang zurückkehret, verliert dadurch die Logik den Schein der Subjectivität und Besonderheit, den sie dadurch an sich hatte, daß sie zunächst nur durch die Wissenschaft des Bewußtseyns vermittelt war; sie ist nun durch die Entwickelung des Wissens in sich selbst bewährte Allgemeinheit. Wie sich die logische Idee zur Natur und zum Geiste aufhob, ist sie an sich die concrete Einheit von beiden und das ewige Unterscheiden in diese ihre Manifestationen, und hat nicht an sich selbst sondern an diesen ihre Wirklichkeit. Die Philosophie selbst aber hat sich damit gerechtfertigt, als die nothwendige That des Geistes und als das Reich, das sich der Geist in seinem Elemente als im Elemente des Denkens auferbaut; und in dieser Rückkehr in den Anfang wirft die Philosophie eben den Schein fort, ein subjectives Geschäft der Beruhigung, Tröstung oder auch des Luxus zu seyn, eine Poesie der Poesie, und als Erkenntniß ihrer selbst ist sie zugleich die Anerkennung des objectiven Inhalts, der an und für sich freie Objectivität ist.

In seiner höchsten Spitze endlich und zugleich in seiner ganzen Oberflächlichkeit erscheint der Vorwurf des Formalismus gegen die Hegelsche Dialectik bei Stahl. Nach ihm hat mit Hegel der Rationalismus sein Aeußerstes erreicht, weil ihm nur noch das Denken als einzige Realität übrig geblieben

ist. „Will das Denken vollständig von Allem abstrahiren, wovon es abstrahiren kann, so muß auch von der Person des Denkens nicht nur, sondern sogar von seinen eigenen bestimmten Kategorien abstrahirt werden; denn es wäre ja auch ein Denken noch denkbar, das grade diese oder jene Kategorie (z. B. Maaß, Form, Schein, das eine oder das andere) nicht an sich hätte; es ist also keine derselben dem Denken a priori nothwendig. Wenn es sich in solcher Art von allem Inhalte befreit, sich völlig aushöhlt, so bleibt nur Eines übrig, seine reine Funktion, durch die es Denken ist, d. i. das Unterscheiden (sich Entgegensetzen) und Verbinden." (Rechtsphil. Bd. 1., S. 280) Dieß logische Gesetz der drei Momente ist denn der Gott Hegels. „Das dialektische Gesetz nämlich ist der alleinige Inhalt des Systems, es wird durch die Schöpfung durchgeführt, angeblich sie erzeugend, in der That sie vorfindend und zerstörend. Alles was da ist, Natur, Geschichte, Kunst, Religion, werden nach solchem Schema aneinander gereiht, einem jedem als das Bestimmte, das es selbst ist, die Wahrheit abgesprochen, und blos die abstracte Beziehung — daß es einen Gegensatz gegen ein anderes bildet, oder die Vorstellung von zwei andern in sich verbindet — als das Wahre an ihm erklärt. So ist alle Realität positiv und durchgängig aufgehoben." (S. 282) — Das hat zunächst seine volle Richtigkeit: wenn wir von allem Inhalte des Denkens abstrahiren, und das Resultat dieser Abstraction, das inhaltslose Denken, für die einzige Realität ausgeben und festhalten — so ist alle andere Realität, auch der Inhalt des Denkens, durchgängig aufgehoben. Auch ist nicht zu läugnen, daß wir diese Abstraction vornehmen können, wie sie schon Carteſius vornahm; und auch Hegel im Anfange der Logik. Wenn also früher gesagt wurde, daß bei Hegel der logische Inhalt das Wirkliche sey, so wird nun sogar behauptet, daß vielmehr das bloße, inhaltslose Denken, etwa die Ab-

straction des Seyns alle Wirklichkeit umfasse; wenn aber Hegel das Logische für sich, in allem Ernste als eine Schattenwelt bezeichnet, so würden wir ihm jetzt sicherlich Unrecht thun, wenn wir ihm das Bewußtseyn absprechen wollten, daß das Resultat jener Abstraction, das Seyn = Nichts sey. Wir verscherzen aber sogleich den Triumph, den wir uns durch dieß willkürliche Festhalten des Anfangs, über das Ganze der Hegelschen Philosophie erkämpft haben, wenn wir das bloße Denken wieder in die dialektische Bewegung verwandeln, denn dann müssen wir sogleich gestehen, daß das Denken wohl von Allem abstrahiren kann, aber als dialektisch und speculativ seinem Wesen nach nicht bloß abstrahirend ist, sondern daß dasselbe vielmehr jene Willkür, welche bei dem Seyn stehen bleibt und nicht einmal zum Werden fortgehen will (Stahl S. 285), für eine gedankenlose erklären muß, deren Einfälle und Meinungen, daß man von diesem und jenem abstrahiren kann, wenn man will, diese bloße Möglichkeit, keine Instanz bilden gegen die Dialektik, welche eben, weil sie lebendige Bewegung ist, den concreten Inhalt der Wirklichkeit nicht verliert, sondern vielmehr im Gedanken reproducirt, aber nicht schafft, sondern als geschaffen und an sich vom Gedanken durchdrungen, schon vorfindet. — Was aber die Meinung betrifft, daß die Dialektik Alles, was da ist, nach einem Schema an einander reihe, einem jeden Seyn als das Bestimmte, das es selbst ist, die Wahrheit absspreche, und bloß die abstracte Beziehung — daß es einen Gegensatz gegen ein anderes bilde, oder die Vorstellung von zwei andern in sich verbinde — als das Wahre an ihm erkläre — so bedarf es hier nur einer Zurechtstellung des Ausdrucks. Das Bestimmte ist als solches nicht bloß abstract für sich, sondern in Beziehung auf ein Anderes, und so wie es ist, nicht wie es nicht ist, hat die Philosophie dasselbe aufzufassen. „Die Thaten und Schöpfungen Gottes —

sind nie etwas Einfaches, Abgerissenes, sondern sind in sich unauflöslich gegliedert, und in unendlicher Beziehung außer sich. (ein Faden, der tausend Fäden schlägt).“ (Stahl Bd. 2. S. 30.) Und jedes wirkliche Seyn ist zugleich als gegliedert in sich, nicht eine abstracte Sichselbstgleichheit, sondern in Wahrheit die Einheit unterschiedener Bestimmungen, und nur das Seyn, welches vom willkürlichen Denken für sich festgehalten wird, ist ohne Beziehung auf Anderes, und ohne Gliederung in sich selbst, welche sogleich mit dem Fortgang zur Negation beginnt. —

II. Freiheit und Nothwendigkeit.

In der Gegenwart hat die Frage über das Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit, welche von jeher eine der wichtigsten der Speculation gewesen ist, vorzugsweise die Wendung erhalten, ob und in wiefern die Willkür Moment der Freiheit sey; und daher knüpft sich an diesen Punkt zugleich die Frage über das Verhältniß der Speculation zur Empirie an. Denn ist das Freie in dem Sinne frei, daß es die Willkür als Moment in sich hat, und somit auch eben so sehr anders seyn kann, als es ist, so scheint dasselbe als Daseyendes nur geschaut und empirisch aufgenommen, nicht begriffen werden zu können.

Die Verkündigung einer höhern Auffassung der Freiheit, wie sie bis jetzt der Speculation noch nicht gelungen seyn soll, schließt sich besonders an die Umgestaltung der Philosophie an, welche Schelling von Neuem verkündigt hat. Wie Schelling selbst jetzt das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit auffaßt, muß fürerst dahingestellt bleiben; von seinen Schülern ist es besonders Stahl, der in seiner Rechtsphilosophie den Begriff

der Freiheit in jener höhern Vollendung darstellt. (Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 1r Bd. Heidelberg 1830. 2 Bd. 1. Abth. 1833.) Bei Stahl aber erscheint der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in einer solchen Härte, und die Versöhnung, die denn doch gefordert wird, ist so unbestimmt, daß die Dürftigkeit der Auffassungsweise kaum einer weitern Nachweisung bedarf. — Die negative Bedeutung der Freiheit soll zunächst darin bestehen, von nichts Anderem bestimmt zu werden; in diesem Sinne sey der Sclave unfrei, weil er vom Herrn, der Gefangene, weil er von dem Kerker und den Ketten bestimmt werde; dagegen die ganze Natur innerlich frei, weil sie nur ihrem eigenen Wesen gehorche. (B. 2. S. 20.) Damit aber unterscheide sich die Freiheit noch nicht von der Nothwendigkeit; der positive Begriff der Freiheit bestehe vielmehr darin, daß dieses eigene Wesen, welches von keinem andern bestimmt werde, auch ein schöpferisches sey, d. i. daß ihm eine unendliche Wahl zukomme. Freiheit sey somit nicht ohne Wahl und die schaffende Wahl die specifische Bezeichnung für die Freiheit. (Ebend. S. 21.) Die Wahl der Erfahrung finde die Gegenstände vor und sey durch den Umfang dieses Vorraths beschränkt, wogegen die wirkliche Freiheit die Gegenstände, welche sie erwähle, zugleich schaffe. Dieser positive Begriff der Freiheit sey denn auch unendlicher Steigerung fähig, und der Mensch sey freier, je nachdem sein Geist und sein Gemüth schöpferische Kraft habe. „Man muß als das Wesen der Freiheit schlechterdings die Wahl erkennen, und zwar nicht die Wahl zwischen Gut und Böse, denn diese Wahl ist allerdings bei Gott nicht, und ist gerade der Widerspruch gegen die Freiheit, sondern die Wahl überhaupt und zwar unendliche schaffende Wahl.“ (S. 25.) Weiter aber soll alle Zufälligkeit und Willkür von der Freiheit ausgeschlossen seyn, und zwar aus Gott vorzugsweise durch sein unwandelbares

Wesen selbst. Denn in aller schöpferischen Wahl offenbart Gott immer sich selbst, und darum ist keine Willkür und keine Zufälligkeit in seiner Schöpfung. Deßhalb ist auch die Freiheit, wenn auch durchaus nicht dasselbe als die Nothwendigkeit, doch geeint mit derselben. (S. 26.) Was Gott schafft, muß seinem unwandelbaren Wesen entsprechen, allein Gott konnte die unermeßliche Fülle seines Wesens auch in anderer und der mannigfachsten Weise offenbaren. Die Liebe ist das innerste Wesen Gottes; daher sind die Schöpfungen Gottes nicht grundlos, sondern haben ihren Grund in seinem Wesen, welches als Selbstbewußtseyn nichts ohne Plan und Absicht thut. „Gott ist allerdings auch eine Möglichkeit versagt, d. i. sie ist durch sein eigenes unveränderliches Wesen ausgeschlossen, die Möglichkeit des Ungöttlichen." (S. 31.)

Stahl unterscheidet also zwischen Wahl und Willkür, und will letztere aus der absoluten Freiheit ausgeschlossen wissen. Nach andern Stellen wird aber dieser Unterschied, so unbestimmt er überhaupt nur angedeutet ist, ganz und gar wieder verwischt. So wird bemerkt, daß wenn man von einer Neidlosigkeit Gottes spreche, dieß nur ein leeres Wort sey, sobald Gott nicht auch seine Offenbarung zurückhalten könnte. (Bd. I. S. 314); ja es heißt sogar: „nur der Allmächtige, der von gar keiner Bestimmung gebunden ist, sondern jede nach seinem Willen annimmt und aufgiebt, ist im absoluten Sinne frei." (Bd. I. S. 326.) — Will man die Freiheit von der Nothwendigkeit unterscheiden und von derselben frei machen, so liegt es dem gewöhnlichen Bewußtseyn am nächsten, das Moment der Willkür hervorzuheben, und also, um eine bestimmte Handlung als frei darzustellen, zu sagen: ich konnte es auch lassen, oder konnte auch etwas anders thun. Halten wir diese Bestimmung einseitig fest, so bekommen wir die niedrigste Vorstellung von der Freiheit; sie erscheint dann nämlich nur als das Vermögen, thun

und lassen zu können, was man will. So aufgefaßt, wäre die Freiheit Bestimmungslosigkeit, abstracte Indifferenz und bloß formelle Möglichkeit, und um wirklich frei zu seyn, dürfte man schlechterdings zu keinem bestimmten Handeln fortschreiten, denn die Bestimmtheit liegt nicht in dem unbestimmten Was; jede Bestimmung und jeder Fortschritt zur wirklichen That wäre Verlust der Freiheit als der abstracten Indifferenz, und würde nicht aus der Freiheit selbst hervorgehen, weil diese nur die Negation aller Bestimmung ist, sondern müßte von außen herzutreten. Wäre die Freiheit nichts anderes als dieß, so wäre sie als wirkliche That nur Täuschung, weil sie in sich selbst schlechterdings keinen Grund hat, zur wirklichen That fortzugehen. Durch die Frage nach dem Zwecke einer Handlung aber meinen wir nicht die Freiheit aufzuheben, sondern sie vielmehr nur von der Grundlosigkeit und abstracten Willkür zu befreien; und es tritt daher zum Begriffe der Freiheit die Bestimmung hinzu, daß sie nicht nur die Abstraction von aller äußern Bestimmbarkeit ist, sondern zugleich durch sich selbst zum bestimmten Thun fortschreitet, und daß diese Bestimmtheit einen vernünftigen Zweck habe, der Pflicht, dem Gesetz u. s. w. gemäß sey. Tragen wir nun die Willkür in ihrer ganzen Allgemeinheit auf Gott über, so müßten wir z. B. sagen: Gott kann sich offenbaren, und kann es auch lassen, nach Belieben. Hier tritt nicht etwa die Pflicht als eine Forderung auf, sondern das Wesen Gottes selbst ist ein bestimmtes, und schränkt daher die abstracte Indifferenz und die beliebigen Möglichkeiten ein. Sagen wir freilich, der Allmächtige sey durch keine Bestimmung gebunden, sondern nehme jede nach seinem Willen an, und gebe sie nach Belieben auch wieder auf, so fassen wir das Wesen Gottes als inhaltslose Indifferenz. Bezeichnen wir aber das innerste Wesen Gottes als die Liebe, und behaupten, Gott habe die Welt „aus Liebe zu den Geschöpfen

geschaffen" (Bd. 2. S. 49.), so fällt hier doch offenbar alles Belieben fort, und die Möglichkeit, sich nicht zu offenbaren, ist von dem unwandelbaren Wesen Gottes selbst ausgeschlossen; es ist dieß vielmehr die Möglichkeit, nicht die Liebe, sondern der Neid zu seyn. Oder wenn die Freiheit ihrem Wesen nach die schöpferische Wahl ist, so ist das Nichtschaffen offenbar Unfreiheit. Aus der schöpferischen Wahl müßten wir also nicht bloß die Wahl zwischen Gut und Böse ausschließen, sondern eben so sehr auch die Wahl zwischen Schaffen und Nichtschaffen. Weiter aber besteht die Wahl darin, daß Gott sich auch auf andere Weise offenbaren konnte, als er es wirklich gethan hat. Allein indem Gott nichts ohne Absicht und Plan thun soll, so müssen wir auch diese Möglichkeit, sich anders offenbaren zu können, ebenfalls als Willkür bezeichnen, und sie als bloße Möglichkeit aus Gott ausschließen, wenn wir nicht zugleich Zufälligkeit und Absichtslosigkeit in das unwandelbare Wesen Gottes setzen wollen. Diese Wahl zwischen verschiedenen möglichen Welten ist auch nicht wirklich schöpferische Wahl, denn diese Wahl ist nicht, sondern wird vielmehr im Schaffen selbst aufgehoben. „Will man sich durch ein Beispiel der Wirkung (von der unendlichen Wahl) überzeugen, so betrachte man die unzähligen Steine und Muscheln, und Gewächse und Thiere, und die unzähligen menschlichen Individualitäten, von denen überall nicht eins dem andern gleich sieht, und nie gleich sehen wird in Ewigkeit. Aus ihnen geht unwiderleglich hervor, daß es eine solche Kraft der unendlichen Wahl geben muß." (Bd. 2. S. 22.) Hier haben wir nicht die bloße Möglichkeit zwischen Verschiedenen zu wählen, von welcher ein Theil ausgeschlossen würde, sondern die wirklich präsente Wahl, die existirende Mannigfaltigkeit, das absolut sich verwirklichende und verwirklichte gestaltvolle Thun.

Um die von Stahl ausgesprochene Ansicht zu würdigen,

muß vor Allem auf den angedeuteten Unterschied zwischen Wahl und Willkür reflectirt werden. Der hervorstechende Mangel der ganzen Untersuchung aber ist die Unbestimmtheit und Leichtfertigkeit, mit welcher die höchsten und schwierigsten Probleme der Wissenschaft hier behandelt werden, und die Schwierigkeit nur abgehalten und verschwiegen, nicht im Entferntesten aber gelöst wird. Die Willkür soll aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen seyn und seine Freiheit mit der Nothwendigkeit geeint, aber diese Einheit kommt nicht zu Stande, vielmehr wird der schöpferischen Wahl als dem Wesen der Freiheit immer wieder die Willkür, auch nicht schaffen zu können und auch anders schaffen zu können, untergeschoben, und es wird nur die Wahl zwischen Gut und Böse als Willkür festgehalten, und aus dem unwandelbaren Wesen Gottes entfernt. Der ganzen Auffassung liegt offenbar die Tendenz zu Grunde, die vernünftig geordnete Schöpfung als die That des selbstbewußten Geistes zu fassen, und die schöpferische Wahl, welche als das Wesen der Freiheit hervorgehoben und von der Willkür unterschieden wird, ist weiter nichts als ein einfacher Ausdruck für jene Tendenz. Gott soll als frei *wählen ohne Willkür*, d. h. die Möglichkeit des Nichtschaffens und anders Schaffens soll durch seinen *selbstbewußten Willen* ausgeschlossen seyn. Sagen wir nun aber: Gott konnte auch anders schaffen, so müssen wir nothwendig hinzusetzen: *wenn* er gewollt hätte. Halten wir aber die Möglichkeit einer andern Schöpfung fest, so müssen wir nothwendig die freie Wahl in Willkür verwandeln, weil eben jene es war, welche die Möglichkeit einer andern Schöpfung ausschloß. Durch das Festhalten dieser Möglichkeit heben wir daher die Freiheit, die wir erhalten wollen, auf, indem wir sie zu einer absichts- und willenlosen und somit zur indifferenten Nothwendigkeit machen. —

Lassen wir die Wahl, die als Willkür dem Wesen Gottes widerspricht, und im Unterschiede von dieser weiter nichts als

das schöpferische Thun ist, heraus, so erhielten wir den einfachen Begriff des absoluten Thuns. Mit dem absoluten Thun fängt Braniß die Metaphysik an und meint durch diesen Anfang die Nothwendigkeit überwunden und die Freiheit zum durchgreifenden Princip der Philosophie gemacht zu haben. Das absolute Thun ist das Seyn, das an keinem Andern eine Voraussetzung hat, nur durch sich vermittelt, das unmittelbar und schlechthin Anfangende, nicht in den Causalnexus des Verstandes verwickelte. Dieser Anfang ist nicht abstract, wie der Hegelsche mit dem Seyn = Nichts, sondern das absolute Thun hat an sich selbst seinen Inhalt, ist concreter Gedanke, Gott selbst. Wer sich diesen Anfang von der absoluten Position, von dem Anfänger selbst nicht gefallen lassen will, ist ein bloß verständiger Mensch, und von dem Verstande zur Vernunft giebt es keinen stetigen Uebergang, weil die Vernunft das schlechthin freie, nicht durch ein Anderes, sondern nur durch sich selbst vermittelte, eben allen Uebergang und verständigen Zusammenhang abbrechende Vermögen ist. Die Existenz Gottes bedarf für das vernünftige Denken keines Beweises, denn dieses denkt das absolute Thun, und wer an Gottes Existenz zweifelt, hat nicht die Idee Gottes, weil dieser die That seiner selbst ist; der Beweis für die Existenz Gottes kann nur darin bestehen, einem andern an sich vernünftigen Wesen die Veranlassung zu geben, zur Vernunft zu kommen, und somit das absolute Thun zu denken. Das absolute Thun ist dann weiter Identität von Thun und Seyn, und als diese concrete Einheit Bewußtseyn. Wenn es nun der Verstandesreflexion eigen ist, Freiheit und Nothwendigkeit nur im Gegensatze zu einander zu fassen, so soll sich nach Braniß die Speculation von vorn herein für die Absolutheit der einen oder der andern entscheiden. Dem Satze: nur das Nothwendige ist frei, tritt der höhere gegenüber: nur das Freie ist nothwendig.

Diese Entscheidung nun für die Absolutheit der Freiheit ist der Anfang mit dem absoluten Thun; wogegen der Anfang mit dem Seyn es nicht zur Freiheit kommen läßt. Denn das Freie, als die Idee ist hier nicht das unmittelbar Anfangende, das Seyn und die Nothwendigkeit setzende, sondern durch das Seyn selbst vermittelte; und die Idee Hegels ist daher nur als Totalität ihrer Momente frei, wie die Substanz Spinoza's, in ihrer Entfaltung aber ist sie lautere Nothwendigkeit.

Daß mit dem Anfange des absoluten Thuns ohne Weiteres ein dem Seyn und der Nothwendigkeit „Jenseitiges" gewonnen ist, hat seine Richtigkeit; es fragt sich nur, ob dieß auch wirklich „erfülltes Jenseits" ist. Allerdings heißt es, daß das absolute Thun erstens reine Selbstbewegung sey, und zweitens das Aus-sich-heraus und In-sich-zurück, und drittens die unendliche Vermittelung seiner mit sich selbst oder Bewußtseyns, und als Totalität dieser Momente der absolute Geist. Allein dieß Aus-sich-heraus ist nicht etwa ein wirklicher Unterschied, und ein wirkliches Andersseyn, sondern ein rein in sich selbst Bleiben, ein Brüten des absoluten Thuns über sich selbst. Das absolute Thun als solches thut wirklich nichts, und erst im Setzen eines Andern ist es wirkliches Thun. Um mit dem absoluten Thun wirklich anzufangen, müßten wir daher eigentlich mit der That anfangen (— wie Faust den Anfang des Johanneischen Evangeliums übersetzen will: im Anfange war die That —), weil jenes nur in diesem wirklich ist, aber nicht mit der That als geschehener, sondern mit der That als werdender oder auch mit dem Thun als werdenden. Das absolute Thun aber, welches nichts weiter thut, als daß es ist, ist auch wirklich nichts weiter als das Seyn.

Jedoch soll es auch wirklich zur That und zum Schaffen kommen. Indem das Denken das absolute Thun als insichseyend faßt, und hierin unmittelbar als schlechthin auf sich

bezogenes, daher auch von ihm (dem Denken) abgelöstes, entläßt das Denken dasselbe aus sich, und hiermit ist auch sein Inhalt nicht mehr der bloße Gedanke des absoluten Thuns in seiner entwickelten Begriffsbestimmtheit, sondern die Objectivität dieses Gedankens. (S. 186.). „Indem das vernünftige Denken seinen absoluten Inhalt aus sich entlassen, und sich hierin unmittelbar zum Wissen der Idee, oder zum Bewußtseyn Gottes constituirt hat, ist es in sich selbst zurückgegangen. Hiermit jedoch ist es nicht bloß Bewußtseyn seines ihm jetzt objectiven Inhalts, sondern zugleich Bewußtseyn seiner selbst als eines von jenem Inhalt verschiedenen; denn die Idee, als in sich seyende objectivirend, unterscheidet es zugleich sich selbst von der Idee, und in diesem Unterscheiden unmittelbar ist es sich als ein Anderes denn die Idee gegenwärtig, und so tritt mit dem vernünftigen Wissen der Idee zugleich das Wissen eines Andern auf. Dieses letztere Wissen hat nun zwar in seinem bloßen Auftreten den Vernunft-Charakter noch nicht, denn das Andere stellt sich zunächst nur als ein vorgefundenes dar, und wird daher unmittelbar auch nur in der Form einer Thatsache gewußt, ein Wissen, das sich in dem Satze: es giebt ein Anderes, als Gott, ausspricht. Aber in dieser Form kann das vernünftige Denken das sich ihm darbietende Andere nicht lassen, vielmehr muß es dasselbe, wie jedes Daseyende, als ein gesetztes fassen, und hierdurch empfängt es sofort den Impuls zu einer neuen Bewegung, in welcher es das Andere auf das reine Setzen, mithin auf seinen absoluten Inhalt oder auf Gott bezieht. Der Satz: es giebt ein Anderes als Gott, erhält hierin unmittelbar den Ausdruck: Gott setzt ein Anderes als er selbst." (S. 203.) Dieser Satz „tritt zwar im Denken mit dem Charakter der Nothwendigkeit auf, aber diese Nothwendigkeit betrifft den Inhalt des Satzes gar nicht; denn das vernünftige Denken findet zwar seinem absoluten Inhalt gegen-

über sich selbst als ein seyendes, keineswegs jedoch als ein nothwendig seyendes. Inwiefern daher hiermit überhaupt ein Anderes denn Gott als seyend gedacht wird, ist es allerdings vernünftiger Weise nothwendig, daß es als von Gott gesetzt gefaßt werde; weil aber dort das Seyn des Andern nicht nothwendig ist, so ist auch das Setzen dieses Seyns kein nothwendiger Act Gottes, sondern geht auf dessen absolute Selbstbestimmung zurück, und ist somit freies Setzen. Freiheit aber hat sich als ein wesentliches Moment in dem speculativen Gottesbegriff erwiesen, daher ist Gottes Setzen eines Andern die Manifestation seines Wesens, und der Satz: Gott setzt ein Anderes als er selbst, hat näher den Ausdruck: Gott offenbart sich selbst außer sich. — Auf dem Standpunkte der Freiheit giebt es keinen andern Uebergang von der theologischen Betrachtung zur kosmologischen, oder von Gott zu einem Andern, als einen solchen, worin die bedingte Nothwendigkeit dieses Andern sich von vorn herein ausspricht. Gott ist darin der absolut freie, daß aus ihm wesentlich schlechterdings nichts anderes folgt, als er selbst; ist ein Anderes die wesentliche Folge Gottes, so ist Gott nicht frei, sondern in absoluter Naturbestimmtheit, so aber ist er gar kein vernünftiger Gedanke. So wenig aber das Andere aus Gott folgt, so wenig folgt es aus sich, denn dann wäre es selbst das absolut-freie, und so kein Anderes als Gott; es folgt also überhaupt nicht wesentlich irgend woraus, sondern ist für den Verstand ein absolut seyendes, für die Vernunft aber ein absolut gesetztes, und so die freie Aeußerung des in sich absolut freien Gottes." (S. 204 u. 205.)

Was zunächst jenen Act des Denkens betrifft, wodurch dasselbe das absolute Thun zur Objectivität entläßt, so können wir denselben nicht dafür gelten lassen, wofür ihn Braniß nimmt. Es soll dieß nämlich nichts anderes heißen als: „das Denken des Begriffs des absoluten Geistes ist in das Wissen

der Wahrheit dieses Begriffs übergegangen." (S. 187.) Wir würden diesen Act vielmehr so erklären: Das Denken entläßt den Begriff des absoluten Geistes; und faßt ihn damit als außer und gegenüber dem Denken und somit als ein endliches besonderes Daseyn, wodurch das Denken nicht in das Wissen der Wahrheit, sondern vielmehr in das Vorstellen und Nichtwissen derselben übergegangen ist. Dieser Geist aber ist nimmermehr ein erfülltes Jenseits, sondern das abstracte Insichseyn, die leere Wesenheit. Jedoch hat dieß allerdings seine Richtigkeit, daß Ich im Bewußtseyn dieses mir nun objectiven Inhalts mich selbst als eines von Gott verschiedenen Seyns bewußt bin; ja Ich weiß mich als schlechterdings außer Gott, neben Gott, und bin eben so in mich reflectirt, wie Gott in sich. Wenn ich nun auch nicht weiter an der Thatsache zweifle, daß Ich und die Welt wirklich existiren, so kann ich doch nur dadurch dieses Seyn als nicht nothwendig gesetzt auffassen, daß ich mich daran erinnere, wie ich schon von vorn herein das absolute Thun als bloßes Insichseyn auf den Thron gesetzt habe. Indem der absolute Geist ohne den wirklichen Unterschied in sich schon vollendet ist, so folgt allerdings nichts Anderes aus ihm, als er selbst — sein Jenseits ist zu leer, als daß darin auch nur die Möglichkeit eines Andersseyns gefunden werden könnte. Da aber das Andersseyn als Thatsache da ist, so muß trotz aller Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit doch gesagt werden: dieß Andere ist ein durch das absolute Thun Gesetztes. Wenn aber auch das reine Thun bei seiner Reinheit und Thatlosigkeit und bei seiner freien Jenseitigkeit bis in Ewigkeit beharren könnte, so hört doch mit der wirklichen That diese Freiheit auf, und wird zur pursten Willkür. Wir können hier nicht sagen, wie Stahl trotz der Möglichkeit des Nichtschaffens sagte: Das absolute Thun hat aus Liebe die Welt geschaffen; denn in ihm ist kein Zug zum Andern hin, nur das abstracte Festhalten an sich selbst. Das

Schaffen ist hier weiter nichts als ein seltsamer Einfall des absoluten Thuns, der für dieses selbst eben so unbegreiflich seyn muß als für uns. — Die Entscheidung für die Absolutheit der Freiheit im Gegensatz zur Nothwendigkeit ist hier zugleich die Entscheidung für eine leere Jenseitigkeit und Unbegreiflichkeit. —

Die Schwierigkeit, welche zu dem Anfange mit dem absoluten Thun veranlaßt, besteht also einfach darin, daß wenn aus Gott irgend etwas Anderes als er selbst *wesentlich* folgt, seine Freiheit verloren zu gehen scheint, indem dieß Andere dann nicht durch seinen freien Willen gesetzt, sondern schon mit seinem Wesen gegeben wäre. Es kam also darauf an, die Unendlichkeit für sich *rein* zu erhalten, ohne Unterschied und Beziehung auf die Endlichkeit in sich; daß etwas Anderes *außer* dem Absoluten ist, kann dann nur als empirische Thatsache aufgenommen werden. Indem aber durch diese Auffassung das Absolute zu einem *leeren* Jenseits wird, so könnte man jene Schwierigkeit auch dadurch zu lösen versuchen, daß man den reinen Gedankeninhalt, das System des Logischen als *bloße Form* betrachtete und als nothwendiges prius von dem freien posterius abtrennte. Wenn es sich dabei ganz von selbst versteht, daß aus dieser leeren Form, aus diesem rein Rationalen kein immanenter Uebergang in das Seyn möglich ist, so ist es eben diese Unmöglichkeit, worauf es ankommt; denn durch sie wird die Wirklichkeit von der logischen wesentlichen Nothwendigkeit frei. Dieß finden wir bei *Weiße*. Die Metaphysik ist das System des Nothwendigen, d. i. nicht nichtseyn und nicht andersseyn Könnenden, wogegen der Inhalt ein freier, das ist auch nichtseyn und auch andersseyn könnender ist. Jenes Nothwendige ist zugleich das Nichtige, nicht für sich, sondern nur im Andern seyende, und der Inhalt dagegen das Wirkliche. Hier treffen wir zunächst auf die Schwierigkeit, daß wenn die Form nicht nichtseyn kann, ebenfalls der Inhalt *seyn muß*;

denn die Form deutet nothwendig auf den Inhalt, und wenn auch mit der Form der Inhalt selbst nicht erkannt ist, so ist wenigstens so viel gewiß, daß der Inhalt nothwendig *ist*, weil die Form als nicht nichtseyn könnend nur ist *in* dem Inhalte. Weiße berührt selbst diese Schwierigkeit (Einleitung S. 54.), und bemerkt, daß die Wissenschaft Ernst mache mit der Vorstellung von der *Leere* jener Formbestimmungen, die von diesen so lange zu prädiciren sey, als sie noch durch keinen Inhalt erfüllt wären. „Das Nichtnichtseynkönnen der Form, die als immanente gefaßt wird, hat also philosophisch nur die Bedeutung einer Unentbehrlichkeit der Form für jeden denkbaren Inhalt; einer schlechthin nothwendigen Bestimmtheit oder Beschaffenheit nicht dieser oder jener, sondern jeder möglichen Wirklichkeit." Wir dürfen es also mit den Ausdrücken des Nichtnichtseynkönnens u. s. w. so genau nicht nehmen. Nicht das Leere sind die Kategorien ohne Inhalt, sondern sie sind überhaupt nicht; wir können sie wohl für sich denken, und dann haben wir sie als leer zu fassen, aber *für sich* sind sie nicht eigentlich nicht nichtseynkönnend, sondern vielmehr geradezu *nichtseyend*. Also ihre Nothwendigkeit besteht zunächst nur darin, daß *wenn* ein Inhalt ist, die Kategorien nothwendig auch sind und nicht anders seyn können.

Die Metaphysik schließt nun mit der Kategorie der *Freiheit*, welche wesentlich einerseits in der Freiheit von aller äußern Bestimmbarkeit und andererseits in dem Selbstbestimmen bestehen soll. Weiter aber ergiebt sich die Vernunft als das Wissen der Kategorien als ihres wesentlichen Inhalts; sie ist selbst Form und unterscheidet sich von den Kategorien als ihrem Inhalt durch die Form des *Fürsichseyns*. Hiermit wären wir in der Metaphysik selbst zu einem *concreten* Gedanken gelangt, welcher Form und Inhalt an sich selbst ist. Indem nun Weiße Hegel so versteht, daß nach ihm nicht der absolute

Geist die höchste absolute Wirklichkeit seyn soll, sondern vielmehr nur die Kategorie, oder die absolute Wissenschaft der Logik, die reine Idee im abstracten Elemente des Gedankens, so führt Weiße am Schlusse der Metaphysik den Beweis, daß „das absolute Selbstbewußtseyn der Vernunft, welches jener negative Standpunkt (Hegels) erst zum Endziel des Weltenlebens in Gestalt der absoluten Wissenschaft macht, vielmehr umgekehrt als Geist und freier Wille, die absolute Voraussetzung alles Weltenlebens ist.“ Dieser Beweis besteht darin, daß die Vernunft als Fürsichseyn sich von dem Inhalte als den Kategorien unterscheide, und damit erst *specificirend* werde; ohne Fürsichseyn keine Specification und ohne diese kein Besonderes und Einzelnes. Die absolute Vernunft ist so *freie schöpferische* Thätigkeit, und wir werden so durch den Schluß der Weißeschen Metaphysik in den Anfang der Metaphysik von Braniß versetzt. Allein jene freie schöpferische Thätigkeit soll fürerst nur innerhalb ihrer selbst die Specification setzen, und ist außerdem nur Kategorie, leere Form, „deren Nichterfüllung — freilich unter der ungeheuren Voraussetzung, daß es überhaupt nichts Wirkliches giebt — von der Metaphysik als solcher noch immer als möglich gesetzt bleibt.“ Gott ist nicht Kategorie und auch nicht „wie die alte Ontologie ihn dazu machte, das schlechthin nothwendige Wesen;“ sondern er ist vielmehr die *freie* That seiner selbst. Wollten wir die früher gegebenen Bestimmungen anwenden, so müßten wir, um Gott als frei zu fassen, sagen: *Gott kann auch nicht seyn.* Hatten wir diesen Ausdruck seiner *einfachen Bedeutung* nach fest, so werden wir an Kants Kritik der reinen Vernunft erinnert, wo es heißt: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das,

was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?" Mit jenem Ausdrucke des Nichtseynkönnens dürfen wir es also wieder so genau nicht nehmen. Gott ist als freie That seiner selbst Wirklichkeit, und die Freiheit Gottes hat im Verhältniß zur Nothwendigkeit der Kategorien zunächst eben nur die Bedeutung, daß Gott nicht leere Form, sondern an und für sich wirklicher Inhalt ist; daß Gott als freie That seiner selbst, diese That etwa auch hätte nicht vollbringen können, und somit auch nicht seyn könnte, soll durchaus nicht behauptet werden, und wir könnten sonach Gott immerhin das nothwendige Wesen nennen, wenn wir nur jenen Unterschied der Kategorien von der Wirklichkeit nicht außer Acht lassen.

Nähere Bestimmungen über das Wesen der göttlichen Freiheit und ihr Verhältniß zur kreatürlichen giebt Weiße in der Abhandlung: Die Idee der Gottheit. (Dresden 1833.). Hier heißt es, daß „wir das Verhalten Gottes in der Weltschöpfung nur dann ein freies nennen können, wenn es uns Gott als eine, nicht außer, sondern in der Zeit ausdrücklich setzend und nur in diesem Setzen aufhebend oder erfüllend den zeitlichen Gegensatz der Vergangenheit und Zukunft, schauende und sinnende, berathende und beschließende Wesenheit zu denken vergönnt ist." (S. 301.) Die Schwierigkeit, welche sich dem Begriffe dieser teleologischen Schöpferthätigkeit Gottes entgegengestellt, habe vorzugsweise darin bestanden, „einen Inhalt für die göttliche Erkenntniß zu finden, der vor der Weltschöpfung schon vorhanden gewesen, einen solchen, dessen Beschaffenheit Gott nicht nur zum Schaffen derselben überhaupt, sondern auch zur Wahl einer bestimmten Beschaffenheit des zu Schaffenden, im Gegensatze anderer Beschaffenheiten, vermocht haben könne." „Jene göttliche Erkenntniß ist die Selbsterkenntniß Gottes im weitesten Umfange, die Erkenntniß des Sohnes durch den Vater, des Vaters durch den Sohn, und beider durch den Geist. In ihr ist das, was jener

speculative Deismus (Leibnitz's) die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten nannte, das Wissen und die reine metaphysische Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit alles Möglichen, als ein wesentliches Moment enthalten: aber jene Erkenntniß ist um so vieles reicher denn dieses Wissen, als die göttliche Wirklichkeit reicher denn ihre abstracte Basis, die metaphysische Nothwendigkeit ist. In der Wirklichkeit Gottes, wie diese der Welt nicht nur dem Begriffe, sondern der Zeit nach vorangeht, ist die Gesammtheit aller weltlichen Geschöpfe schon vor ihrem kreatürlichen Daseyn vorhanden und gegenwärtig, aufgehoben freilich und verklärt durch den göttlichen Begriff, in welchem jede derselben als inwohnendes Moment seines eigenen, oder als Möglichkeit eines andern Daseyns, durch die Allmacht des vollkommen selbst bewußten und allen Inhalt des göttlichen Seyns mit dem Strahle des Selbstbewußtseyns durchdringenden, göttlichen Willens abwechselnd an den Tag des Schauens emporgehoben, oder in die Nacht des bloßen Wissens zurückgesenkt wird. Aus diesem Schauen seiner selbst geht in Gott der Entschluß zur Entäußerung seiner selbst hervor: ein Entschluß, von dem man keck behaupten darf, daß die göttliche Weisheit ihn aus der selbstbewußten Gegenüberstellung des Möglichen und des Wirklichen in Gott geschöpft hat, und aus der Einsicht, daß in jenem annoch ein Mehres, als in diesem, enthalten sey." Hier liegt nun der Einwand nahe: „wenn das Seyn Gottes einer Schöpfung gegenüber, und in dieser Schöpfung, ein vollkommneres ist, als sein Seyn ohne eine Schöpfung: ist es nicht Gottes unwürdig, das heißt, seinem Begriffe widersprechend, eine Zeit als verflossen vor seinem Entschlusse zur Schöpfung anzunehmen, eine Zeit also, da Gott noch nicht der vollkommene war, der er seitdem durch diesen seinen Entschluß geworden ist?" Diese Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daß der Entschluß Gottes, die Welt zu schaffen, ewig, das wirkliche Hervorgehen

des Geschöpfes aber ein zeitliches, durch die freie Actualität des Geschöpfes selbst vermitteltes ist; und es ist daher zugleich unstatthaft, „durch das wirkliche Hervorgehen der Schöpfung, oder auch durch den teleologischen Proceß innerhalb der Schöpfung, einen Zuwachs von Realität in Gott selbst erfolgend zu denken." — Ohne uns hier auf die weitere Beschreibung der Schöpfung einzulassen, erhellt ganz von selbst, daß jene Ausdrücke des auch nichtseyn und auch anderssеyn Könnens, durch welche das innerste Wesen der Freiheit angegeben seyn soll (Metaphysik S. 6.), nicht nur nicht in dem zunächst liegenden Sinne genommen werden dürfen, sondern daß sie auf Gott bezogen alle und jede Bedeutung verlieren. Wie Gott als freie That seiner selbst doch nicht nichtseyn kann, so ist die Möglichkeit, daß er auch nicht schaffe, eine ganz leere Möglichkeit; denn Gott ist seinem unwandelbaren innersten Wesen nach schöpferische Thätigkeit, und sollte er auch den Entschluß zu schaffen aus einem selbstbewußten Gegenüberstellen des Möglichen und Wirklichen geschöpft haben, so ist doch die Einsicht, daß in diesem annoch ein Mehres als in jenem ist, so einfach, daß wir die Ungewißheit hierin kaum einem Menschenkinde verzeihen möchten. Freilich soll Gott auch ohne Schöpfung seyn können und sogar gewesen seyn; allein der Wille zu schaffen, der ewig in Gott ist, soll so viel wie die That gelten, und daß mit dem Willen Gottes zu schaffen die Schöpfung nicht sogleich entsteht, liegt nicht an Gott, sondern an der „aus dem Wesen ihres Schöpfers wie aus einer Basis sich herausarbeitenden Kreatur." Also die Freiheit Gottes hat einzig und allein nur die Bedeutung, daß er im Verhältniß zur metaphysischen Kategorie, die nichts ist, absolute lebendige Wirklichkeit ist, daß er nicht metaphysische Nothwendigkeit, sondern freie Nothwendigkeit ist, d. h. Wille und selbstbewußte Persönlichkeit. Allerdings läßt die rein metaphysische Erkenntniß noch mancherlei

Möglichkeiten zu: die Kategorie der schöpferischen Thätigkeit „schließt die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes unverträglich, ja direct ihnen entgegengesetzt sind" (Metaph. S. 563.); damit aber soll nicht gesagt seyn, daß Gott diese mit seinem Wesen unverträglichen Eigenschaften etwa auch haben könnte, sondern diese Möglichkeit ist nur unsere subjective Untüchtigkeit, welche der religiösen Erfahrung bedarf.

Was ferner die kreatürliche Freiheit anbetrifft, so soll die Zufälligkeit und Willkür wesentliches Moment derselben seyn. „Die Unterscheidung der concreten Wirklichkeit von ihrem Begriffe kann auf keine andere Weise erfolgen, als dadurch, daß jenes Moment der Zufälligkeit aller in einem Gattungsbegriffe enthaltenen Einzelwesen, statt, wie bisher, für die äußerliche, schlechte Verneinung, vielmehr für die ausdrückliche Erscheinung jener immanenten dialektischen Negativität erkannt wird, durch welche das Naturgeschöpf und das geistige Individuum sich von der Allgemeinheit des Begriffs und seiner starren, leben- und seelenlosen Nothwendigkeit losreißt, und diesen Begriff zum Momente seiner selbst — wodurch es eben ein freies wird, verarbeitet." (Idee der Gottheit. S. 289.) So ist denn die Freiheit nicht bloß ein ausschließendes Eigenthum der selbstbewußten Kreatur, sondern, alles und jedes concrete Daseyn ist insofern frei zu nennen, „als es durch einen natürlichen Hergang, welcher dem dialektischen entspricht, aus anderem — in Bezug auf jenes als unmittelbares oder reflectirtes erscheinendem — Daseyn hervorgegangen, und solches in sich aufgenommen hat." (S. 285.) Hiernach wird es Stufen der Freiheit geben, „deren Maaß kein anderes ist, als die Menge und das Gewicht der, jedem einzelnen Geschöpfe vorausgesetzten und in ihn aufgehobenen, Momente oder Inhaltsbestimmungen, — von denen viele für sich wiederum als selbstständige und freie

Naturdinge seyn können." (S. 285.) — Es mag immerhin erlaubt seyn, den Stufengang der Natur, wodurch sie vom niedrigsten Daseyn zum menschlichen Organismus fortschreitet, als Stufen der Freiheit zu bezeichnen; wenn nur dabei nicht vergessen wird, daß der Unterschied der selbstbewußten Freiheit von jener bewußtlosen der Naturdinge, ein wesentlicher, nicht bloß, wie z. B. bei Leibnitz, ein bloß quantitativer ist. Auf die Bestimmtheit dieses Unterschiedes kommt Alles an. Durch die wenn gleich bewußtlose Freiheit aber sollen sich die einzelnen Naturdinge über die Nothwendigkeit des metaphysischen Begriffs erheben, und diese Erhebung in dem Momente der Zufälligkeit und der Möglichkeit des Andersseyns bestehen. Die einzelne Pflanze z. B. ist ein freies Wesen, und freier als der Stein, weil sie im Stufengange der Natur höher steht, als dieser. Wenn gleich sie aber nicht auch Stein und auch Thier, und, wenn sie eine Nelke ist, eine Rose seyn kann, so ist sie doch für sich ein selbstständiges, sich aus dem Keim entfaltendes Ding. In dieser Entfaltung kann sie groß werden oder auch nicht, kann ihre Blätter auf diese und auf jene Weise ausbreiten; und wenn sie dem Begriffe nach Pflanze und zwar eine bestimmte Art dieser Gattung ist, so ist sie doch als einzelnes Ding nicht nur durch den Begriff bestimmt, sondern frei von ihm: und darin eben besteht ihre Erhebung über den Begriff und seine metaphysische Nothwendigkeit. Damit aber kann durchaus nicht gesagt werden, daß die Pflanze etwa in der Wirklichkeit auch hätte anders werden können, als sie geworden ist; dann hätte schon ihr Keim anders seyn müssen, und ihre Umgebung, sie hätte anders behandelt und gepflegt werden müssen u. s. w. Dessen ungeachtet aber ist die Pflanze als diese einzelne verschieden vom Begriff und mehr als der bloße metaphysische Begriff, weil dieser nur leere Form ist. Wodurch sie sich über den Begriff erhebt, ist ihre wirkliche räumliche und

zeitliche Existenz, während der bloß metaphysische Begriff nur Gedanke ist; und mit dieser sinnlichen Existenz sind zugleich die verschiedenen Möglichkeiten der Höhe, der Niedrigkeit, des Grünen, des Rothen u. s. w. gegeben. Daß die einzelne Pflanze auch anders werden konnte, ist dabei etwas ganz gleichgültiges; die Hauptsache ist, daß sie wirklich etwas factisches geworden ist. Die Erhebung der einzelnen Pflanze über den Begriff besteht nicht in dem Anderssevnkönnen (denn als diese einzelne konnte sie gar nicht auch anders seyn), sondern vielmehr in dem Etwasseyn, nicht in ihrer Möglichkeit, sondern in ihrer Wirklichkeit, welche das Anderssevnkönnen factisch ausschließt. Hält man den Begriff für eine leere Form, so ist es sehr natürlich, das Einzelne für das Wirkliche und sein Daseyn als eine Erhebung über den Begriff aufzufassen. Allein über jene leere Allgemeinheit erhebt sich das Einzelne nicht durch sein Anderssevnkönnen, sondern nur durch sein Andersseyn oder sein bestimmtes Daseyn überhaupt. Was man aber eigentlich meint mit der Möglichkeit des Andersseyns als einer Erhebung über die metaphysische Nothwendigkeit, ist einzig und allein die Produktivität. Produktiv aber und sich selbst gestaltend ist das Einzelne nur dadurch, daß es in seinem unmittelbaren Daseyn das Allgemeine nicht außer sich, sondern in sich selbst hat; oder das Einzelne erhebt sich nur dadurch über den Begriff, daß der Begriff selbst nicht bloß das Allgemeine, sondern vielmehr die Aufhebung desselben und damit zugleich das Einzelne ist. Also auch in Bezug auf die Freiheit des natürlichen Seyns leidet der Ausdruck des Anderssevnkönnens schlechterdings keine Anwendung, und soll auch eigentlich weiter nichts bedeuten, als daß selbst das natürliche einzelne Ding gegen die leere Form des Begriffs schon etwas Wirkliches ist.

Wenn sich also Weiße rühmt, das Hegelsche System der Nothwendigkeit mit der Freiheit, wie diese von einigen Schülern

Schellings einstig der Nothwendigkeit gegenüber festgehalten wird, zu einer höhern Einheit oder zum Systeme der Freiheit versöhnt zu haben, so besteht diese Versöhnung darin, daß zunächst die dialectische Methode aufgenommen wird, und durch diese das System der Metaphysik als der Inbegriff des Nothwendigen entwickelt; dagegen aber der wirkliche Inhalt als ein auch nichtseyn und auch anderseyn könnender gefaßt, jedoch auch auf ihn die wissenschaftliche Form der Dialektik, wenn gleich modificirt ausgedehnt wird. Halten wir die Bedeutung der Worte des Auchanderskönnens u. s. w., welche zur Bezeichnung des Wahns der Nothwendigkeit und Freiheit gebraucht werden, fest — so ist eine Vermittelung zwischen beiden schlechthins unmöglich. Allein das Nothwendige ist die dem freien Inhalte immanente Form; jedoch erschöpft sie diesen nicht, sondern es erwächst ein Ueberschuß des Inhalts über die Form, des Seyns über das Denken. Dieser wirkliche Inhalt wird nicht durch die dialectische Form *erzeugt*, sondern muß als Thatsache empirisch aufgenommen werden. Gottes Freiheit besteht in dem lebendigen Gegensatze gegen die Nothwendigkeit der metaphysischen Form, und nicht eigentlich in dem Auchnichtseyn- und Auchanderskönnen, sondern vielmehr darin, daß er beides durch seinen *Willen* aufhebt: er *will* seyn und *will*, daß auch Anderes sey. Die Welt aber ist frei dadurch, daß sie selbst *schöpferisch* ist; sie ist zugleich durch ihre eigne That aus Gott hervorgegangen, und producirt sich fortwährend selbst; also auch die Freiheit der Welt besteht nicht in dem Auchnichtseyn- und Auchanderskönnen (darin bestände vielmehr ihre Unfreiheit), sondern in ihrem *Durchsich-selbstseyn*.

Wenn Stahl die dialektische Methode schlechthin verwirft, so thut er dieß vorzugsweise aus dem Grunde, weil sie von vornherein alle Freiheit bis auf den innersten Kern vernichte.

Denn wenn die dialektische Erkenntniß die Möglichkeit des Andersseyns logisch ausschließt, so schließt dagegen die Freiheit, wenn sie, wie sie es soll, ohne Willkür mit der Nothwendigkeit sich vereint, das Andersseyn doch nie logisch, sondern nur durch den Willen und die That aus. Diese freie That widersetzt sich daher jeder dialektischen Erkenntniß, und kann nur als Thatsache durch die Anschauung aufgenommen werden. Die Welt als die freie That Gottes betrachten, ist eben Philosophie, und jene Anschauung ist nicht das sinnliche Sehen mit den leiblichen Augen, sondern geistige intellectuelle Anschauung, welche über das sinnliche Ding hinwegsieht und sich in dem Besitze der Idee, des Urbildes der Dinge weiß, „wie dieses in Gott ist, nach welchem er das bestimmte Wesen schuf, aus dessen Anschauung in Gott es also hervorging, dessen Gepräge es an sich trägt." (Stahl Rechtsphilos. II., S. 41). Darauf aber beruht alle systematische Erkenntniß, daß Gott sich seiner Werke bewußt ist von Ewigkeit her, daß also nichts zufällig und willkürlich, sondern Alles frei und planvoll geschaffen ist. „Der Beruf der Philosophie ist es, über die ganze Geschichte und Schöpfung zurückzugehen, um sie von ihren lebendigen Ursachen aus, nämlich aus Gott und dem ersten Handeln des Menschen zu begreifen; nicht aber von ihnen zu abstrahiren, um sie aus den allgemeinen Denkgesetzen wieder zu finden. Darum gehört auch zur Philosophie nicht nur Verstand und Vernunft, sondern die besondere Gabe, sich über die ganze Beschaffenheit des gefallenen Zustandes zu erheben, und als Vorbedingung die Wiedergeburt, ohne die ja selbst die Nothwendigkeit dieser Erhebung gar nicht erkannt werden kann." (Ebendas. S. 39.) Bei so bewandten Umständen möchte man wirklich anstehen, diesem göttlichen Schauen irgend einen Vorwurf zu machen, um sich nicht den Anschein eines nicht

Wiedergebornen zu geben. Wollte man aber diese Beschuldigung einmal über sich ergehen lassen, so würde man vor Allem den Vorwurf aussprechen müssen, daß dieß göttliche Schauen neben mancher hohen Wahrheit sich zugleich der ungemessensten Willkür überläßt, daß es sehr menschlich construirt und schematisirt, und für die Bestimmung und Lösung der tiefsten und schwierigsten Probleme die niedrigsten und unbedeutendsten Kategorien benutzt. Oder man würde dem Philosophen Hegel für sich sprechen lassen. „Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas höheres sey, als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, als die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbst in dem Wesen versenkt und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Maaßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie durch die Einhüllung des Selbstbewußtseyns und durch Auf-

geben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume."

Weiße erhebt sich entschieden über diesen Standpunkt durch die Kritik der reinen Gedankenbestimmungen. Indem die Metaphysik die Wissenschaft des Nothwendigen ist, ist also nicht Alles auf die freie That Gottes zurückzuführen, sondern es giebt einen Inhalt, von welchem die Möglichkeit des Andersseyns nicht bloß factisch, sondern logisch ausgeschlossen ist. Dieser Inhalt ist aber zugleich das an und für sich Nichtige, wogegen das Wirkliche ebenfalls nur als Thatsache aufgenommen werden kann, indem eine dialektische Erzeugung dasselbe nicht als frei, sondern als metaphysisch nothwendig erscheinen lassen würde. Es wird hier also durchaus nicht nur behauptet, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgeht und dieser fortwährend und durchgehend bedarf, sondern vielmehr, daß alles Wirkliche nur erfahren werden kann; es handelt sich nicht um die Endlichkeit unsrer Erkenntniß, sondern um die Freiheit des objectiv Wirklichen. Wie die dialektische Methode auf die Erkenntniß dieses freien Inhalt angewandt nothwendig zu einem leeren Formalismus werden muß, haben wir schon früher auseinander gesetzt. Jedoch abgesehen hiervon, so befindet sich im Angesichte dieses freien Wirklichen das Denken, auch in der Form der intellectuellen Anschauung, ohne Zweifel in einer sehr übeln Lage. Dieß will nämlich schlechterdings bei der einfachen Thatsache nicht stehen bleiben, sondern dieselbe ergründen. Gott ist zunächst als Thatsache des Bewußtseyns wohl eine bekannte Vorstellung, aber seinem Wesen nach nicht erkannt; und sagen wir nur, daß Gott ist, so sagen wir das aller Dürftigste, das Seyn, von ihm aus. Mit jeder weiteren Bestimmung aber, die wir dem Seyn hinzufügen, schränken wir die Allgemeinheit desselben zugleich ein, und schließen logisch die Möglichkeit eines Andersseyns aus.

Sagen wir: Gott ist wesentlich schöpferische Wahl, so schließen wir das Nichtschaffen als Unwesen von ihm aus, und wir müssen nothwendig behaupten: Gott thut nicht gegen sein unwandelbares Wesen, sondern schafft. Finden wir irgend ein Gesetz der Natur vor und suchen es zu erkennen, seine Bedeutung, sein Verhältniß und seine Stellung, die es im Ganzen einnimmt, so wird uns, indem wir es als absolut vernünftig einsehen, das Andersseyn undenkbar. Sollte nun die Natur auch auf andere Weise seyn können, und sollte auch diese Welt nicht nothwendig die beste seyn, weil dieß nicht allein von Gott abhängt, sondern von der sich selbst schaffenden Kreatur, (Weiße Idee der Gottheit, S. 302) so würde die Einsicht in die Vernunft dieser Welt uns doch zu dem Glauben führen, daß es der Welt geglückt sey, sich dem Willen Gottes gemäß zu schaffen; oder fänden wir Mancherlei, was dem Willen Gottes nicht zu entsprechen schiene, so würden wir sicherlich in dem Vertrauen, daß wir nicht Knechte sind, die nicht wissen was der Herr thut, zu erkennen bemüht seyn, wie die Welt seyn sollte, wenn sie das Reich Gottes wäre; könnten wir auch nicht die Macht und Weisheit des Schöpfers in in ihr anschauen und erkennen, so würde der Geist sich doch über diese schlechte Welt hinaus zur Idee der Welt erheben, wie sie in Gott war, ehe die Welt sich selbst schuf. — Im Verhältniß zur freien Wirklichkeit scheinen daher Anschauung oder Erfahrung und dialektische Erkenntniß a priori, nur formelle Unterschiede zu seyn, und die Gewißheit der Anschauung über das Wesen der Wirklichkeit die Freiheit derselben ebensosehr aufzuheben als die dialektische Methode. Wenn ich das Wesen Gottes als die schöpferische Wahl bezeichne, so scheint es sehr gleichgültig, ob ich dieß unmittelbar als Thatsache aufnehme, oder a priori dialektisch beweise; denn ich nehme als Thatsache eben dieß auf, daß Gott nicht nicht schöpferische Wahl seyn kann, und das Nichtseynkönnen der schöpferischen

Wahl nenne ich nicht Gott. Liegt es im Wesen Gottes, daß er aus Freiheit schafft, so ist nicht abzusehen, warum das dialektische Begreifen dieses Wesens die Freiheit aufheben sollte, indem dieß Wesen logisch eben als dasjenige erkannt würde, welches, was es ausschließt, factisch ausschließt. Um die Wirklichkeit als frei aufzufassen, würde also die denkende Anschauung und Erfahrung durchaus nicht ausreichen, sondern einzig und allein — der Zweifel und die Ungewißheit. Die Anschauung darf nicht bloß Organ seyn, durch welche ich die Thatsache aufnehme, sondern ich muß über das Wesen dieser Thatsache nie zur Gewißheit kommen: so daß also meine Ungewißheit dem Auchandersseynkönnen der Wirklichkeit korrespondirt. Oder aber ich darf die Anschauung keine intellektuelle seyn lassen, welche die Dinge in der Idee anschaut, wo sie sind wie sie seyn sollen und nicht anders seyn können als sie sind — sondern ich muß bei der sinnlichen Anschauung stehen bleiben, welche von der Thatsache das bloße Seyn aussagt und weiter nichts über das Wesen gesagt haben will. Ich muß mich dabei begnügen, einfach zu erzählen: „Gott wollte in seiner Offenbarung einen Stufengang," (Stahl I., 2. S. 49) und in diesem Stufengange keinen Zweck, keine Weisheit, keine Vernunft suchen, indem ich mit der Einsicht und Gewißheit, daß Gott Alles herrlich eingerichtet, sogleich die Möglichkeit des Andersseyns aufheben würde. Ich muß überhaupt nichts erkennen wollen, und nur sehen, fühlen, schmecken u. s. w. — Dann erst halte ich alle logische Nothwendigkeit von dem gesehenen, gefühlten freien Inhalte ab.

Es ist also ein einfacher Unterschied zu machen. Sage ich, daß der erkannte Inhalt nicht nicht ist, und nicht anders seyn kann als er ist, so bezeichnet dieß zunächst nur meine Gewißheit von der Wahrheit der Erkenntniß. Damit schließe ich also aus dem Inhalte nur die Unwahrheit und den Irrthum aus; und lasse ich hier die Möglichkeit des Andersseyns zu, so

spreche ich damit nur meine Ungewißheit über die Wahrheit meiner Erkenntniß aus. Wenn Weiße meint, daß kein unterrichteter Anhänger Hegels das Mindeste dagegen einwenden würde, wenn man Wahrheit und Nothwendigkeit als schlechthin correlate und von einander unzertrennliche Begriffe behandeln wollte, (Metaphys. S. 5) so hat dieß seine vollkommene Richtigkeit. Wäre die Wahrheit oder vielmehr die Erkenntniß derselben anders als sie ist, so bliebe sie nicht Wahrheit; in diesem Sinne wird sich jedes philosophische System ein System der Nothwendigkeit nennen, und Weiße würde es sicherlich übel vermerken, wenn man sein System in der Bedeutung ein System der Freiheit nennen wollte, daß es selbst auch nicht seyn und auch anders seyn könnte. In diesem Sinne ist also die Nothwendigkeit allgemeines Prädicat der ganzen Philosophie, und kommt allen Bestimmungen mit gleichem Rechte zu. Weiter aber fragt es sich, wie nun der Inhalt an sich beschaffen ist, welchen das philosophische System für die Wahrheit anerkennt. Spricht dasselbe die absolute Substanz für alle Wahrheit und Wirklichkeit aus, wie z. B. Spinoza, so geht es über die Nothwendigkeit nicht zum Begriffe der Freiheit fort. Wenn dieß absolute Wesen nicht nichtseyn und nicht anders seyn kann, so ist doch das Andere nur von ihm ausgeschlossen, ohne daß dieß Wesen für sich ausschließend und selbstbestimmend wäre. Wird aber das Subject als die absolute Wahrheit aufgefaßt, so ist das Absolute wesentlich frei d. h. Alles was es von sich ausschließt, schließt es factisch, als Subject oder durch die That aus.

Wenn nun Stahl alle Wirklichkeit auf den freien Schöpferwillen Gottes zurückführt, so thut er hieran, abgesehen von dem mangelhaften Begriff der Freiheit, ganz recht: bei Weiße aber fällt durch die Trennung der nothwendigen Form von dem freien Inhalte Freiheit und Nothwendigkeit, wie Speculation

und Empirie unversöhnt aus einander. Wenn nämlich das metaphysisch Nothwendige von der Erkenntniß des freien Inhalts getrennt wird, so hat dieß die Bedeutung, daß das Wirkliche im Gegensatze zur Kategorie ein Lebendiges ist und die Möglichkeit des Andersseyns durch eigne That von sich ausschließt; und daß ferner dieses freie Wirkliche eben wegen seiner Freiheit nicht a priori, sondern nur durch die Erfahrung erkannt wird. Die intellectuelle Anschauung nun will das Wesen erkennen, und als Erfahrung unmittelbar Speculation seyn; und eben in dieser Unmittelbarkeit liegt ihr Mangel. Das Wirkliche ist nicht ein positiv unmittelbares, und indem die intellectuelle Anschauung das Wirkliche doch unmittelbar erkennen will, ist sie eine „besondere Gabe", die Genialität, die für sich es weder zur wahrhaft systematischen Erkenntniß bringt, noch die Subjectivität der Willkür abzuhalten im Stande ist. Wenn nun die intellectuelle Anschauung nur dadurch den Inhalt zu einem wirklich freien und lebendigen macht, daß sie in das Wesen desselben als seinen Kern eindringt, so darf jene Erfahrung, welche nicht unmittelbar Speculation ist, sondern einem nothwendigen prius nachfolgt, von dem freien Inhalte schlechterdings die Willkür nicht ausschließen, (wie sie z. B. Stahl ausgeschlossen wissen will), und darf in die freie Wirklichkeit keine andere Nothwendigkeit hineinbringen, als nur die metaphysische; innerhalb dieser Grenzen herrscht im Freien nur die Willkür und das Belieben, so daß z. B. Gott im einfachen Sinne eben so gut auch schaffen kann als auch nicht d. h. daß Gott total zwecklos und zufällig geschaffen hat. Denn was bei der intellectuellen Anschauung das Intellectuelle ist, ist in der dem prius nachfolgenden Erfahrung nur die dialektische Form; jene Anschauung und Erfahrung ist Princip und unmittelbar wissend, diese Erfahrung ist die vom Speculativen und dem prius getrennte, das rein sinnliche Sehen; die intellectuelle Anschauung schaut den

Zweck und hebt dadurch die Willkür auf, jene Erfahrung sieht das Seyn, und hat nichts weiter als die dialektische Form, was sie zum Seyn hinzufügen könnte, um seine Unmittelbarkeit und Unklarheit in Licht zu verwandeln. Diese dialektische Form ist aber als ihren Inhalt erzeugend die metaphysische Nothwendigkeit, welcher sich der freie Inhalt nicht entziehen kann, als den Inhalt von außen aufnehmend aber ein leerer Formalismus, ein bloßes Schema, das die Wirklichkeit ganz und gar unberührt läßt. Dieses Schema bringt den Schein einer allseitigen metaphysischen Nothwendigkeit hinzu, welche im Inhalte nicht seyn soll, und die freie Nothwendigkeit des Zwecks, der Vernünftigkeit u. s. w., ist eine simple Versicherung, welche ohne irgend eine Berechtigung willkürlich zu dem einfachen Factum nicht der intellectuellen, sondern der sinnlichen Erfahrung hinzutritt, und wogegen jede andere Versicherung, dieselbe Geltung hat. Der freie Inhalt, der Ueberschuß des Seyns über das prius ist so einerseits ein in sich durchaus zweckloser, unbestimmter, die absolute Zufälligkeit, und anderseits ein durch die Nothwendigkeit äußerlich beschränkter. Das Metaphysische schließt nicht nur die Möglichkeit des Andersseyns, sondern das Andersseyn überhaupt aus; dadurch ist es inhaltsleer, nicht freie, sondern nothwendige Form, die sich nie und nimmer zur Freiheit aufheben kann, weil sie das Andersseyn als den wirklichen Inhalt nicht in sich selbst hat; das Metaphysische bleibt daher trotz seiner Nichtigkeit eine dem Inhalte äußerliche Macht, wird nie ein durch die Freiheit Gesetztes, sondern ist die „conditio sine qua non", ein im Inhalte sich mit abstrakter Nothwendigkeit selbst Setzendes, und in der Freiheit als dunkeles Schicksal Zurückbleibendes. Wenn also auch die philosophische Erkenntniß durch Hülfe der religiösen Erfahrung zu der Gewißheit gelangt, daß Gott aus freiem Willen die Welt geschaffen hat; so ist diese

Freiheit nur ein leeres Wort; denn Gott mußte aus metaphysischer Nothwendigkeit schaffen, oder vielmehr schon mit Gott ist die Welt metaphysisch nothwendig gesetzt. Wenn Gott nämlich (wenn auch als freie That seiner selbst) ist, so treten die Kategorien als die nothwendigen Formen für jeden beliebigen Inhalt in Geltung. Gott ist nothwendig räumlich, zeitlich, Daseyn, Endlichkeit, und kann schlechterdings nicht anders seyn. — Und zwar sind diese Kategorien des Daseyns, der Endlichkeit u. s. w. nicht etwa nur ideell in Gott gesetzt, so daß sie nur als Formen in der göttlichen Vernunft enthalten wären; denn dieß wäre eine Hypostase einer wesenlosen leeren Form, so daß die Endlichkeit wäre ohne endlich zu seyn. Die Endlichkeit kann nicht nicht seyn, wenn irgend ein Inhalt ist: Gott hat (nicht als Kategorie der schöpferischen Vernunft sondern) als wirklich seyend nicht die leere Form der Endlichkeit zum Inhalte, sondern er selbst ist als Inhalt nothwendig in der Form der Endlichkeit, und daß wenn Gott ist, die Welt nicht sey, ist eine metaphysische Unmöglichkeit. —

Wenn man nun der Hegelschen Philosophie den Vorwurf macht, daß sie die Freiheit in die Nothwendigkeit vernichte, so fällt dieser Vorwurf einmal mit dem im Vorigen erläuterten Mißverständnisse zusammen, nach welchem Hegel die logischen Kategorien für sich als das absolut Wirkliche aufgefaßt haben solle. Bricht man nämlich den dialektischen Fortgang mit dem Logischen ab, und macht damit die Kategorien zugleich zu inhaltsleeren Formen, so erscheint Natur und Geist als eine äußerliche Zuthat, und gegen diesen wesenlosen Ueberschuß sind dann die Kategorien das einzig Wahrhafte und Ewige, die bloß substantielle, alles Andere verzehrende Macht der Nothwendigkeit. —

Anderseits schließt sich jener Vorwurf an die dialektische Methode an, und Dialektik und Freiheit scheinen schlechter-

dings unversöhnbare Elemente. Wenn wir das Freie dahin bestimmen, daß es eben sosehr auch nicht seyn kann und auch andersseyn kann, als es ist, und diese Bestimmungen im einfachen Wortsinne nehmen, dann ist allerdings keine andere Kenntniß von dem Freien erlaubt, als nur die empirische Aufnahme des Factums. Dieß Freie ist aber dann zugleich das rein Zufällige und Willkürliche, das als daseyend schlechterdings nichts und in keiner Hinsicht vor dem Gegentheil voraus hat. Um dieß Freie seiner Natur gemäß aufzunehmen, darf ich über das Seyn desselben nicht hinausgehen, keine Vermittelung hineinbringen, sondern nur sagen, daß es ist, und zugleich hinzusetzen, daß es ebenso gut auch anders seyn könnte. Ich darf nicht sagen: Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen, sondern nur: Gott hat die Welt geschaffen, und in Gottes Willen keinen Zweck, keine Bestimmung hineinbringen, wodurch das Nichterschaffen seine gleiche Berechtigung mit dem Schaffen verlieren könnte. Dann ist alles Seyn grundlos, und schlechthin unerkennbar. Soll aber das Freie zugleich ein Vernünftiges seyn, und der Zufall und die Willkür ausgeschlossen, so daß das Auchandersseynkönnen nur den lebendigen selbstthätigen Gegensatz gegen das abstract Metaphysische bedeutet, so ist dialektische Methode die einzige Weise, das freie Lebendige seinem innersten Wesen nach aufzufassen.

Wenn die intellectuelle Anschauung sich nicht mit dem unmittelbar gegebenen Seyn begnügt, sondern zum Urbild, zur Idee in Gott fortgeht, und vom System kein äußerliches Eintheilen, Schematisiren fordert, sondern eine lebendige Genesis, so wird dieser Anforderung erst wahrhaft in der Methode Genüge gethan, welche sich rein in die Sache, wie sie in Wahrheit, nämlich in der Idee ist, versenkt. Die Dialektik aber hebt die Subjectivität und Willkür der intellectuellen Anschauung auf, wonach diese eine besondere Gabe, eine Genialität ist, und sich

dem zufälligen Symbolisiren und Schematisiren überläßt. Statt dieser Willkür, in welcher das Subject das Anderssеynkönnen an sich darstellt und ebenso sehr aus der Sache heraus in seine Empfindung und Meinung vertieft ist, fordert die Dialektik, daß das Subject den Inhalt von sich frei lasse, um ihn in seiner Freiheit und in der Idee zu erkennen. Wenn aber die Dialektik einmal den Inhalt von der subjectiven Willkür des Subjects frei macht, so scheint sie doch anderseits dadurch die Freiheit aufzuheben, daß sie diese als nothwendiges Resultat erscheinen läßt. Jedoch thut sie hiermit zunächst nichts Anderes, als die denkende Erfahrung, welche das Freie als das Wahrhafte postulirt, welche fordert, daß jeder Einzelne Gott, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. in sich erfahren solle, weil dergleichen Erfahrungen und Ueberzeugungen nicht etwa auch ebenso gut nicht seyn und auch anders seyn könnten. Allein auch hier hebt die Dialektik zunächst die Willkür, nach welcher der Andere sagen könnte: ich will Gott nicht erfahren und die Unsterblichkeit meines Geistes, ebenfalls zur wirklichen Freiheit auf. Weiter aber ist es geradezu das innerste Wesen der Methode, daß das Resultat als Letztes das Erste ist, daß dasselbe an sich nicht durch das Andere und den Gang der Entwickelung vermittelt ist, sondern daß es vielmehr die Unmittelbarkeit setzende und aufhebende absolute Vermittelung mit sich selbst ist. Das Andere, wozu sich das Seyn und die Nothwendigkeit aufhebt, ist die sich selbst und das Andre durch eigne Energie setzende Freiheit, welche nicht bloß nichts außer sich hat, wodurch sie bestimmt wäre, sondern welche in ihrer Absolutheit sich selbst bestimmt, oder absolutes concretes Subject, freier schöpferischer Wille ist — die schöpferische Freiheit ist das unwandelbare Wesen Gottes.

Die Erkenntniß der Freiheit Gottes ist zugleich die Erkenntniß seiner absoluten Persönlichkeit, und wir müssen insofern auf

die folgende Abhandlung verweisen, in welcher auch das Wesen der Dialektik weiter erläutert werden wird. — In Bezug auf die endliche Freiheit versteht man wohl den dialektischen Fortschritt vom subjectiven Geiste zum objectiven und weiter zum absoluten als ein Verschwinden und Vernichtetwerden der individuellen Freiheit. Jedoch ist man auch wieder über die dürftige Auffassung des rechtlichen und politischen Lebens hinaus, nach welcher dieses als eine bloß zufällige und beliebige Einrichtung, als ein bloßes Mittel zum Schutze der Person u. s. w. erscheint, und will den Staat als Produkt und Entwickelung der Freiheit, als die wirkliche Existenz derselben betrachtet wissen. Worauf es bei der Erkenntniß der endlichen Freiheit vorzugsweise ankommt, ist der Unterschied der Anlage von der Wirklichkeit, und dann weiter der Unterschied der Willkür von der wirklichen Freiheit. Der Geist ist seinem Wesen nach die Freiheit, indem er die Negation der Aeußerlichkeit und äußern Bestimmbarkeit der Natur ist, und somit als Einzelner zugleich die Gattung in sich aufgehoben enthält; jedes Einzelne ist Ich, freie Unendlichkeit, und damit etwas ganz Anderes, als das einzelne Ding der Natur und des natürlichen Lebens. Allein wie der Mensch die Natur zu seiner Voraussetzung hat, so ist er unmittelbar noch nicht seinem Wesen gemäß, sondern hat die Bestimmung, seine Freiheit durch eigne That zu verwirklichen. Wie aber die reine Unendlichkeit des Ich als die Abstraction von aller äußern Bestimmbarkeit noch nicht die wirkliche Freiheit ist, sondern diese wesentlich zur Besonderung, zum bestimmten Inhalte, zum Willen und zur That fortzuschreiten hat, so kommt es weiter auf die Beschaffenheit dieses bestimmten Inhalts selbst an. Die endliche Freiheit hat zugleich die Möglichkeit der Selbstsucht in sich, und damit die Möglichkeit des Bösen, in welchem die freie Wahl sich selbst zur positiven Unfreiheit negirt; wogegen die wirkliche Freiheit des Subjects

vielmehr darin besteht, daß es sich in seiner Selbstbestimmung und That einen freien und allgemeinen Inhalt giebt. Zu dieser Verwirklichung gelangt daher der Einzelne in Wahrheit nur durch die Gemeinschaft, und diese ist selbst die verwirklichte existirende Freiheit. Hier kann von einem Verschwinden des Individuums gar nicht die Rede seyn. Das einzelne Subject wirft nur in dieser Gemeinschaft seine Selbstsucht und seine rein particulären Interessen von sich, und hört eben dadurch auf, leere Subjectivität, und bloß formelle Möglichkeit der Freiheit zu seyn; damit erhält es aber zugleich die Bewährung und den Schutz seiner freien Individualität von der Gemeinschaft zurück. Allerdings ist es möglich, daß im Staate die Freiheit der Person verschwindet, und dieß wird eben dann der Fall seyn, wenn das Subject selbst sich noch nicht seiner persönlichen Freiheit bewußt ist; dann enthält natürlich der Staat als die objective Gestaltung des subjectiven Geistes den unendlichen Werth der Person als solcher noch nicht in sich. Ganz ähnlich verliert der Mensch in der absoluten Substanz seine individuelle Freiheit, und ist in derselben ein nur verschwindendes Moment; denn die Substanz kann dem Menschen die Freiheit des Willens nicht zurückgeben, sondern nur die abstracte Unendlichkeit des Denkens, weil sie selbst keinen Willen hat, d. h. selbst nicht wirklich frei ist. Erst der absolut persönliche Gott läßt die Welt und den endlichen Geist von sich frei, und ist nicht Abgrund der Individualität, sondern die Bewährung der concreten Freiheit, und was vernichtet wird, ist nur die dem absoluten Geiste feindlich gegenüberstehende endliche Subjectivität, d. h. nicht die Bestimmtheit der Person, überhaupt, sondern die sich in sich selbst und in seine eigene Eitelkeit zurückziehende und an ihrer Leerheit festhaltende Selbstheit oder der böse Wille.

III. Die Persönlichkeit Gottes.

In Hinsicht auf die Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes möchten Manche von denen, welche sich beiläufig mit großer Heftigkeit gegen die Hegelsche Philosophie auslassen, vorzugsweise in einem höchst seltsamen und bewußtlosen Verhältnisse zu dem angegriffenen Systeme stehen. Oft nämlich wird die Behauptung, daß Hegel nichts von einem persönlichen Gotte wisse, mit einer Sicherheit ausgesprochen, als wäre dieß ein wesentliches Dogma der Hegelschen Philosophie; und die Unkenntniß mit dem ausgescholtenen Systeme geht oft so weit, daß der Gegner kaum die Ahndung davon zu haben scheint, daß es Hegel als wesentliche Aufgabe betrachtet, Gott als einen persönlichen zu erkennen, ja daß nach Hegels Worten „Alles darauf ankommt, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken." (Phän. S. 14)

Indem es wesentlicher Inhalt der christlichen Religion, daß Gott als dreieiniger selbstbewußte lebendige Person ist, so ist die Persönlichkeit Gottes für das christliche Bewußtseyn zu einer bekannten Vorstellung geworden, und die Täuschung, daß mit dieser Bekanntschaft der Inhalt der Vorstellung auch schon erkannt und begriffen sey, erstreckt sich über die Denkweise der Vorstellung auch in philosophische Untersuchungen hinein. Es wird oft mit der größten Unbefangenheit die Persönlichkeit unter den andern Eigenschaften Gottes auch aufgeführt, ohne auch nur im Entferntesten die Schwierigkeit einzusehen, welche die philosophische Erkenntniß der absoluten Persönlichkeit zu lösen hat, und ohne zunächst zu untersuchen, was denn Eigenschaft überhaupt sey, und ob Persönlichkeit noch als eine Eigenschaft betrachtet werden könne. Indem so die verschiedenen Eigenschaften Gott beigelegt werden,

ist die Persönlichkeit selbst schon *vorausgesetzt*, und die Eigenschaften dienen nur dazu, diese vorausgesetzte *leere* Subjectivität zu *erfüllen*. Weiter aber ist es sehr bald gesagt, daß man keine abstrakte Trennung Gottes von der Welt lehre, sondern Gott solle vielmehr die Welt *allgegenwärtig* durchdringen und beleben, aber wie man sich auf keine weitere Bestimmung dieser Allgegenwärtigkeit, des Durchdringens und Belebens einläßt, so ist auch der *Pantheismus*, den man den verschiedensten Systemen sogleich *vorzuwerfen* bereit ist, nur durch die Unbestimmtheit der Vorstellung vermieden; man hat allerdings *neben* der Allgegenwärtigkeit auch die Persönlichkeit behauptet, aber das eine so wenig erkannt wie das Andere. Außerdem aber ist man wohl sogleich fertig, die *Dreieinigkeit* höchstens als eine historische Merkwürdigkeit noch anzuführen, und als ein obsoletes Mißverständniß, das aus einer falschen Exegese hervorgegangen sey, zu verwerfen, womit denn die Persönlichkeit Gottes zu einem bloßen Worte herabsinkt, indem Gott, ohne sich in sich selbst zu unterscheiden, doch ein selbstbewußter und lebendiger seyn soll.

Abgesehen von dieser Oberflächlichkeit, welche auch jetzt nicht selten besonders mit der Prätension, ganz klar zu denken, die auf die Schwierigkeiten wirklich eingehende Speculation zu übersehen meint, so gehört es wesentlich zum Höhepunkte des gegenwärtigen philosophischen Denkens, daß sich die Frage nach der Persönlichkeit Gottes als eine der wichtigsten, ja als die wichtigste überhaupt so bestimmt herausgestellt hat. Wie sich durch die ganze Geschichte der Religion hindurch die Sehnsucht nach einem persönlichen lebendigen Gotte ausspricht, und keine Religion dieses Momentes der Persönlichkeit ganz entbehrt, sollte es auch noch von der Substanz überwältigt erscheinen, so erblicken wir auch durch die Entwickelung besonders der christlichen Philosophie hindurch das Streben, Gott als einen persönlichen

zu begreifen, und die bewußte Verwerfung der Persönlichkeit als einer endlichen Bestimmung in Gott, war zugleich mit einer Resignation verbunden, in welcher der endliche Geist den Trost aus seiner eignen Kraft zu schöpfen bemüht war, welche er in dem unpersönlichen Gotte nicht finden konnte. Das christliche Bewußtseyn hat das Leugnen der Persönlichkeit Gottes mit Recht als unchristlich verworfen, und das Festhalten der Substantialität viel wahrer als Atheismus denn als Pantheismus bezeichnet. Merkwürdig aber ist es, wenn auch das christliche Gemüth gegen diese Substantialität oft nur die Persönlichkeit Gottes geltend macht, und in Bezug auf das Dogma der Trinität nachzulassen bereit ist, weil es diese nicht als ein nothwendiges Moment des christlichen Bewußtseyns und der christlichen Frömmigkeit in sich vorzufinden meint. Der absoluten Substanz wird dann nur der jüdische Gott gegenüber gestellt; dieser ist als Substanz unmittelbar Subject, und alle messianischen Weissagungen und Hoffnungen beziehen sich einfach darauf, die Vermittelung in Gott selbst anzuschauen. Denn ohne diese ist Gott der unerkennbare und unversöhnte, der die Welt als eine bloß endliche von sich abhält und vergehen läßt, und nur der dreinige Gott ist der offenbare und sich wirklich offenbarende.

Das Unbefriedigende und Trostlose aber desjenigen philosophischen Standpunktes, welcher nur die Substantialität als das Wesen Gottes festhält, nämlich vorzugsweise des Standpunkts Spinoza's, liegt nicht eigentlich darin, daß Gott in dieser Auffassung von der Welt nicht verschieden ist — wie man wohl den Pantheismus zu erklären pflegt — sondern vielmehr darin, daß die Welt das nur Verschwindende gegen Gott ist; also doch wieder in dem Dualismus des Unendlichen und Endlichen, der hier nur scheinbar überwunden wird. Gott ist als absolute Substanz die Negation aller Bestimmtheit und alles Unterschiedes, und vernichtet alles indivi-

duelle Daseyn zu einem bloß wesenlosen Schein; denn das Wesen ist nur das Eine, nicht das Bestimmte, und die ganze Mannigfaltigkeit und lebendige Gliederung hat nur in ihrer Aufgelöstheit und Unterschiedslosigkeit Wahrheit und Wirklichkeit. Die absolute Substanz selbst aber hat in ihrer Formlosigkeit keine Wirklichkeit; denn ihr Daseyn ist nicht sie selbst, sondern ihre Erscheinung, oder vielmehr, indem sie diese unmittelbar aufhebt, ihre eigene Nichtigkeit. Als Bestimmtheit und Form existirt sie nur im endlichen Bewußtseyn, welches die Substanz denkt, allein die Liebe des Menschen zu Gott ist auch wieder nur die Liebe Gottes zu sich selbst, nicht die Liebe Gottes zum Menschen; denn mit der Liebe zu Gott hört der endliche Geist auf, ein bestimmter zu seyn, hat sich selbst als ein wesenloser Schein aufgegeben, und das Denken der Substanz als eines Anderen müßte ebenfalls noch verschwinden, um jeden Unterschied, wie die Substanz es gebietet, zu vernichten. Die Erhebung und das Ankommen bei der absoluten Substanz ist die Umwandlung des farbevollen Lichtes in die Nacht, denn das reine Licht ist selbst die Nacht; ist das Eingehen in die tiefste Einsamkeit, in der Gott allein ist ohne den lebendigen Mittler und ohne den Trost des heiligen Geistes. Damit wird dem endlichen Geiste die Basis, auf der er ruht, und einzig und allein fest und sicher steht, entrissen. In Gott findet er nur seinen Tod, und nicht sein Leben, und alle Wirklichkeiten sind nur die zwecklos emporsteigenden Wellen, die wieder zerstieben. Wie sehr auch dieses Aufgeben des innersten Eigenthums den Schein der Erhabenheit an sich trägt, und wie sicher mit dieser Resignation eine unerschütterliche Ruhe des Geistes einzutreten scheint, indem Alles was auch die Nothwendigkeit dem Menschen nehmen mag, der Mensch selbst schon durch eigne Kraft aus seinem Herzen herausgerissen hat, so ist doch diese Ruhe nur die Trauer über das Daseyn und die Freude am Untergange, und in jener Erhaben-

heit liegt auch der Keim des Egoismus, welcher auf seine Erhabenheit stolz von der Liebe zu Gott — „wenn ich dich liebe, was geht's dich an?" — sich abwendend nur sich selbst liebt, und nun die Zufälligkeit als das andere Moment der Substanz in sich darstellend sein Herz an alles Beliebige fortwirft, das Leben vorausnimmt, und — sich den Tod giebt.

Es liegt am nächsten, gegen dieses bloße Verschwinden des Endlichen in die abstracte Unendlichkeit die Unmittelbarkeit des Endlichen festzuhalten, und also das Endliche als solches als ein wirkliches Seyn zu behaupten. Wie der Mangel der Philosophie der Substantialität nicht eigentlich darin besteht, daß die Substanz von der Welt nicht verschieden ist, so urgirt man hier gegen eine vermeinte Einheit Gottes und der Welt auch nicht eigentlich den Unterschied, sondern vielmehr im Gegentheil eine Identität des Endlichen und Unendlichen. Das Endliche soll unmittelbar und ohne ein Ende zu nehmen, an sich selbst schon das Unendliche seyn, soll nicht sterben, um zum ewigen Leben aufzuerstehen, sondern dem Unendlichen gegenüber unsterblich seyn. Hier reflectirt sich der Mensch in seine eigene Eitelkeit, ist unmittelbar und von Natur gut, und postulirt ohne Weiteres die ewige Seeligkeit, während er den Ernst der ewigen Verdammniß in seinem guten Herzen fast belächelt. Weiter aber soll Gott auch unmittelbar Person seyn, und an die Stelle des formlosen Inhaltes tritt die inhaltslose Form, an die Stelle der Nothwendigkeit die Willkür einer leeren Subjectivität, welche mit der Welt beliebig spielt, und von der absoluten Materie des Materialismus nur — durch das Wissen ihrer Leerheit verschieden ist.

Es muß nun gerade als das Eigenthümliche der Hegelschen Philosophie angesehen werden, daß sie einerseits das Absolute nicht bloß als Substanz und Indifferenz, sondern als siegreiches Subject nicht bloß behauptet, sondern philosophisch

erkannt hat, und daß sie anderseits ebensosehr das Extrem einer leeren Subjectivität überwunden, und damit zu dem Begriffe des absoluten Geistes hindurchgedrungen ist. — Hier nun ist nicht der Ort, die Lehre von der Persönlichkeit Gottes in ihrer ganzen Vollständigkeit zu begründen und auseinander zu setzen, welche Aufgabe doch nur durch die dialektische Entwickelung des ganzen Systems genügend gelöst werden kann, sondern wir haben vorzugsweise die schwierigsten Punkte hervorzuheben und zu erläutern, an welchen man Anstoß nehmend der Hegelschen Philosophie die Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes abspricht. — Zunächst aber übersehen wir die Ansichten, welche sich der Hegelschen Philosophie entgegenstellen, woraus vorzugsweise die Schwierigkeit des Gegenstandes deutlich genug hervorgehen wird.

Vor Allem käme hier J. H. Fichte in Betracht, welcher einerseits als das Eigenthümliche der Hegelschen Philosophie hervorhebt, daß sie allerdings über den Begriff der Substanz und Indifferenz hinausgegangen aber nicht wirklich zum Begriffe der Persönlichkeit hindurchgedrungen sey, anderseits als das Charakteristische seines Systems den vollendeten und zur Basis erhobenen Begriff der Persönlichkeit angiebt. Fichte macht nun zunächst auf die Schwierigkeit aufmerksam, welche die philosophische Erkenntniß der absoluten Persönlichkeit zu lösen hat, und spricht diese in dem Zuruf an Göschel aus: „Genügen nun unserm Verfasser, wie es den Anschein hat, jene Hegelschen Grundbestimmungen nicht mehr — wohlan, so unterbaue er tiefer seine neue Lehre; besonders erwäge er, was der Begriff der absoluten Persönlichkeit dialektisch voraussetzt, und wie der Widerspruch überwunden werden kann, der in dem Begriffe der Gränze, der Insichbestimmtheit, wie sie vom Wesen der Persönlichkeit unabtrennlich ist, und im Begriffe des Absoluten, alle endliche Beschränkungen positiv Aufhebenden, zunächst unver-

weiblich liegt; — und er stände dann an der Schwelle der gegenwärtigen Untersuchungen." (Idee der Persönlichkeit, Elberf. 1834. S. 26.) Zur Erläuterung des Begriffs der Persönlichkeit, (welche hier aus dem ganzen System herausgerissen auf dialektische Strenge allerdings keinen Anspruch macht) wird nun davon ausgegangen, daß die absolute Idee als der höchste Begriff der ontologischen Entwickelung, als die absolute Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen zu denken sey. (S. 60) Die Idee sey Einheit, Identität mit sich, auf sich selbst Beziehung, aber als Unendlichkeit trage sie die unendliche Mannigfaltigkeit in sich selbst befaßt, und Einheit und Mannigfaltigkeit seyen somit Momente der Idee; die Idee gebe sich als die absolute Einheit selbst ihre Unendlichkeit, und sey die organische Totalität der in ihr gesetzten Unterschiede. Die Momente der Einheit und Unendlichkeit werden nun weiter ausgeführt und erläutert. „Die absolute Idee als durch sich selbst sich zum unendlichen Unterschiede vollziehend, hat daran ihre Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist zugleich räumliches und zeitliches Daseyn, und, der Geist ist nicht weniger räumlich zu denken, als Gott, der Urwirkliche, deshalb auch der Allzeitlich-Allräumliche ist; d. h. er ist nicht in Zeit und Raum, irgendwo und wann, sondern alles Wo und Wann setzend und thatkräftig erfüllend." (S. 65.) Ferner aber ist die Einheit nicht als abstracte zu denken, sondern sie ist die Totalität der in ihr gesetzten Unterschiede, welche sie sich selbst giebt; Gott offenbart sich selbst in seinem Anderen, der Schöpfung als seinem Werke. Die Selbstbestimmung ist die Vermittelung zwischen der absoluten Einheit und dem unendlichen Unterschiede, denn aus sich selbst bestimmt sich die absolute Idee, das unendlich Andere ihrer selbst zu werden; hierin besteht zugleich ihre Freiheit, welche nicht Eigenschaft und Attribut einer schon fertig vorhanden gedachten Person ist, sondern ihr

tragendes Lebenselement, denn nur durch die freie Lebensentfaltung bricht das Wesen zur Person hindurch. (S. 68). Weiter aber ist diese Einheit lebendig ordnende Einheit eines unendlich Concreten, und nicht ein blind Einendes, welches vielmehr abstrakt und widersprechend wäre, sondern durchschauendes Bewußtseyn des Geeinten und somit allwissend. Wie aber die Unendlichkeit nur in der Einheit ist, so läuft auch das unendliche Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn zurück, und ist nur in diesem zu denken; und dieß endlich ist der Begriff der Persönlichkeit: „Person ist die sich bewußt durchdringende, in Bewußtseyn fassende, begreifende, genießende Einheit, welche Einheit aber nur im Verhältniß zu dem in ihm bezogenen, umfaßten Mannigfaltigen ist, an welchem sie zum Selbst wird." (S. 70) Nun wird auf die vorher angegebene Schwierigkeit und den scheinbaren Widerspruch im Begriffe der absoluten Persönlichkeit zurückgegangen, und besonders darauf aufmerksam gemacht, wie die Freiheit nicht bloß Eigenschaft der Person sey, sondern Element, Grundexistenz, Selbstentwickelung derselben. „Darin ist jedoch der obige Gegensatz schon überwunden; d. h. er wird nicht ausgelöscht, oder eine der Seiten, aus denen er erwuchs, hinweggeworfen; vielmehr wird er, als vorhandener, durch die absolute Persönlichkeit thatkräftig und unendlich ausgeglichen. Die Einheit bleibt in ihr, das lebendige Band, die Concentration in sich: aber ebenso auch die Unendlichkeit, das zu Bindende, durch lebendiges Schaffen zu Einende. Gott selbst, als Person, versöhnt jenen Widerspruch, indem er sich selbst unendlich zum Gegensatze mit sich selbst macht. So ist Gott, als Einheit — das absolute Selbst; aber diese Einheit ist nicht die einfache, todte, da sie wieder ein Abstractum würde, ein wesenlos Unwirkliches, — sondern die unendlich Einende, was sie wieder nur im Bewußtseyn kann. Die unendliche Bestimmtheit, die wir

Welt nennen, ist nur dadurch die Geeinte (nicht Chaos und Unvernunft) weil sie vom Geist durchwaltet, in Gottes Geist erschaffen ist. Gott ist in seiner Unendlichkeit die geistige Allgegenwart, — die All-Wissenheit, welche abermals nicht zu trennen ist von seinem Selbstbewußtseyn, und doch nicht dasselbe mit ihm; ihr Band ist seine Persönlichkeit, und in ihrer Vereinigung gründet das unendliche Leben des Geistes Gottes, die Wurzel aller positiven, eigentlich persönlichen Eigenschaften in ihm, welche eine vollständige speculative Theologie zu entwickeln hätte, und von denen wir gegenwärtig nur festhalten die zunächst sich ergebenden der Allmacht, des Urbewußtseyns, und als den Mittelpunkt beider, der bewußten Freiheit oder des Urwillens. — In Summa: Hätten wir Gott hier nur als einfaches Selbstbewußtseyn begriffen, so wäre uns jener Begriff abermals in Abstraction, in eine Unbegreiflichkeit zusammengeschwunden; Persönlichkeit setzt Beziehung auf ein selbstgegebenes Andere; sie ist unendliche selbstbewußte Entfaltung, lebendige That der Offenbarung. Die absolute Persönlichkeit Gottes ist nur als die unendlich schöpferische zu denken." (S. 74 f.)

So abenteuerlich jener Zuruf Fichte's an Göschel klingt, so durchaus unbegreiflich ist es, wie diese Auffassung der Persönlichkeit für einen Fortschritt über Hegel hinaus angesehen werden kann. Wollten wir auch das Bildliche der Darstellung damit entschuldigen, daß hier ein einzelner Punkt aus dem Ganzen des Systems herausgerissen und erläutert werden soll, so ist doch gerade die Schwierigkeit, welche von Fichte selbst ganz besonders hervorgehoben wird, auch nicht im Entferntesten gelöst. „Person ist Insichbestimmtheit, zusammenfassende Selbstigkeit gegen Anderes, welches sie damit ausschließt und von sich abtrennt, Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbedingte, negirt mithin alle Begränzung und bedingte Ausschließ-

lichkeit des Persönlichen, womit wir das Absolute ja in ein endliches Wesen verwandelt hätten." Diese Schwierigkeit wird nun zunächst dadurch gehoben, daß Gott als schaffend, selbst ein Anderes setzt, auf welches er sich bezieht; d. h. sich selbst beschränkt. Hiermit ist aber so wenig diese Schwierigkeit gelöst, daß sie vielmehr hier erst anfängt; denn nun ist Gott als der Absolute nicht der allumfassende, sondern außer ihm ist die Welt da, welche er nicht ist. In dem Schaffen liegt zunächst weiter nichts als daß Gott als an sich concrete und unendliche Einheit ein von sich Unterschiedenes setzt und sich darauf bezieht; soll diese Beziehung auf die Welt eine persönliche seyn, so ist doch Gott so lange endliche Person, als dieß Andere, auf welches er sich bezieht, als ein fremder äußerlicher Gegenstand ihm nur gegenüber steht. An diesem Anderen hat die Person ihre Schranke, und konnte, so wenig wie die menschliche Person, dieses Andere erschaffen. Die Hauptsache ist, zu zeigen, wie diese Schranke durch die absolute Persönlichkeit Gottes auch ebensosehr wieder aufgehoben wird, und Gott sich in diesem Andern zugleich auf sich selbst bezieht. Dadurch aber ist für die philosophische Erkenntniß geradezu gar nichts gewonnen, wenn wir sagen: „die Welt sey vom Geiste durchwaltet," denn bei diesem Ausdrucke ist nichts bestimmtes zu denken. Allerdings deuten die Ausdrücke: „Gott ist geistige Allgegenwart, die All-Wissenheit, oder das, Eines in Alles hineinschauende, Jedes in Jedem wissende, mit absoluter Klarheit durchdringende Princip" — sogleich auf Persönlichkeit hin; allein daß wir dergleichen von Gott sagen können, soll eben erst erwiesen werden, und wir dürfen nicht eher von absoluter Persönlichkeit reden, ehe nicht jener bemerkte Widerspruch gehoben ist. Alle die Ausdrücke aber, wodurch der Gegensatz Gottes und der Welt als aufgelöst behauptet wird, wodurch die durchdringende Gegenwart Gottes in diesem

von ihm gesetzten Anderen, sein concretes Selbstbewußtseyn erkannt werden soll, bleiben in dem Bildlichen und Abstracten der Vorstellung, ohne zur Bestimmtheit und Klarheit des Begriffs fortzugehen. — Wenn nach Fichte's Ansicht die absolute Persönlichkeit Gottes nur als die unendlich schöpferische zu denken seyn soll, so haben wir dagegen die Behauptung auszusprechen, daß die absolute Persönlichkeit Gottes nicht bloß schöpferisch, sondern zugleich auch versöhnend ist, und als wesentlich versöhnend gedacht und erkannt werden muß. Als nur schöpferisch hat Gott ein anderes sich gegenüber, als versöhnend aber hebt er selbst diesen Gegensatz auf und ist in Einheit mit diesem Anderen. Wie in der Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes nicht soll vom Schaffen abstrahirt werden, so darf auch nicht der Unterschied übersehen werden, der sich im Geschaffenen selbst unmittelbar vorfindet, nämlich von Natur und Geist, von welchen jene nicht von Gott weiß, dieser aber sich über die Endlichkeit hinaus zu Gott erhebt. Ist dieser Unterschied ein für Gott durchaus gleichgültiger, ihn nicht berührender, so ist Gott im Verhältniß zur Welt immer nur die Negation der Bestimmtheiten und Unterschiede, oder Indifferenz und Substanz, nicht Person; sagen können wir freilich immer, daß er Person sey, und daß er mit seinem Selbstbewußtseyn Alles durchdringe und durchschaue, allein die Persönlichkeit bleibt dabei immer eine ganz leere und vorausgesetzte, und der Widerspruch, der gelöst werden soll, schlechthin ungelöst. Wie Fichte die subjective Form des Bewußtseyns festhält, und das Wissen des Menschen von Gott nicht die Erkenntniß Gottes, wie er an sich ist, seyn soll, so fällt denn auch das Wissen des Menschen von Gott und das Wissen Gottes von sich selbst, schlechthin auseinander; damit ist Gott in der Welt selbst nicht persönlich gegenwärtig, sondern nur substantiell, und für die Auflösung des abstracten Gegensatzes zwischen der

Person Gottes und der Welt ist noch ganz und gar nichts gethan. Fichte wirft die Frage auf, ob Gottes Daseyn in der Welt aufgehe, ob er nichts Anderes, specifisch Höheres sey, denn nur das All, diese Summe aller Daseyns- und Lebenskräfte, die seine Existenz ausmachen; und bei ihm selbst scheine dieser Vorwurf noch dringender zu werden, weil er Gott ausdrücklich als den zeiträumlichen bezeichnet habe; allein gerade dadurch sey es erst möglich geworden, auch der einenden Macht in ihm, dem Begriffe der Persönlichkeit so nahe zu bringen. Das Wunder des Bewußtseyns erledige jenes Bedenken vollständig und durchbreche den pantheistischen Zirkel. „Gott ist nicht das All — der bekannte Ausspruch: Eins und Alles bleibt, als dem Irrthume der Abstraction verfallen, für immer abgewiesen: — sondern er ist in Allem, und seine Allgegenwart nur die geistige, wie es ja die Macht des Geistes ist, das Fremde sich anzueignen und sich dem Anderen (— hinzugeben?) ohne sein freies Selbst darüber zu verlieren, ja es nur desto gewisser und reicher darin zu genießen." (S. 80. 81.) — Wenn wir das Wort Persönlichkeit herauslassen, so würde Spinoza mit dieser Erörterung durchaus einverstanden seyn. Die einende Macht ist immer noch nicht der Eine sondern nur das Eins; allerdings nicht alles Einzelne, sondern das Eins in Allem, die geistige Allgegenwart (— vorher hieß es: Gott ist nicht bloß objective [bewußtlose] Vernunft, oder auch nur der absolute Geist, die allgemeine geistige Substanz. S. 69), d. h. die Substanz in der Erscheinung. Daß Gott sich dem Andern hingiebt, hat auch, Gott als Substanz gefaßt, seine Richtigkeit, denn die Substanz ist nur wirklich in den Attributen, in dem Vielen und Mannigfaltigen, welches sie nicht ist; daß sie sich selbst im Anderen genießt, kann ebenfalls gesagt werden, wie denn Spinoza die Liebe des Menschen zu Gott als die Liebe

Gottes zu sich selbst bezeichnet. Allein bei Fichte haben diese Worte gar keine bestimmte Bedeutung, weil das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten durchaus unbestimmt geblieben ist; trotz der Offenbarung Gottes an die Welt weiß der Mensch doch nicht, was Gott an sich ist; die Entäußerung Gottes bleibt nur scheinbar wie seine Offenbarung, weil sie sein Inneres, sein Fürsichseyn gar nicht berührt; der frei handelnde Wille soll „als unendlich in Allem, wie schlechthin über Allem" (S. 81) gedacht werden, wird aber von Fichte selbst nicht in Allem, sondern nur über Allem gedacht, d. h. Gott ist für sich nur die vorausgesetzte leere Subjectivität und todte Ruhe einerseits, und in der Welt die selbstlose Substanz anderseits, im Ganzen aber der unaufgelöste Widerspruch. —

Zuletzt wird noch von Fichte bemerkt, daß man nicht meinen solle, Gottes inneres Wesen sey a priori erkannt, sondern sein Begriff sey vielmehr nur ausgedacht. Ferner aber sey dieser Gottesbegriff a priori abgeleitet und aus seinen Kategorieen ontologisch-dialectisch aufgebaut, nur noch ein unwirklicher oder vorwirklicher; „es ist kein Gott der Allmacht und That, sich offenbarend in seinen Werken, wie ihn Herz und Gemüth, wie der ganze Mensch seiner begehrt, der lange nicht bloß im Speculativen, in der Widerspruchslosigkeit seines Denkens das höchste Intresse findet: vielmehr ist dieser aprioriſche Gott, in so strenger Haltung festgebannt, eigentlich bloß der höchste Ergänzungsbegriff, der Schlußstein und Gipfel eines Gedankengebäudes, und so für sich ein gar frostiges Ding." (S. 89). Es wird nun auf die Erkenntnißtheorie zurückgewiesen, in welcher das speculative Erkennen schon als ein einseitiges nachgewiesen, und zum speculativ anschauenden Erkennen fortgeschritten wurde. Hier erst sey Gott erkannt nach seiner Idee, und als das absolut Wirkliche. „Treten wir deßhalb anschauend hinaus in die Wirklich-

keit, um den Gott der Idee darin wieder zu finden, ergänzend ihn uns zu bewähren. Erst dann, können wir behaupten, ist er uns ein wirklicher, lebendiger, die Ueberzeugung von seinem Daseyn eine überschwänglich gewisse geworden. Im All, in der harmonischen Unendlichkeit der Dinge finden wir diese unmittelbarste Offenbarung des göttlichen Geistes; er bekräftigt sich uns in seinen Werken und Fügungen, legt an ihnen selbstredendes Zeugniß von sich ab. Und diese Erkundigung der Thaten Gottes in dem Concreten der Welt ist nun die Aufgabe, wie das Interesse der fernern Theile der Philosophie. Denn es wäre weder speculativ, noch der Natur der Anschauung gemäß, dort blos bei der aprioristischen Idee stehen zu bleiben, oder hier das All, die Weltharmonie bloß im Allgemeinen anzustaunen: sondern es ist positiv erkennend in dieselbe einzugehen. Dieß war der Sinn, wenn wir früher von einer Anschauung oder Erfahrung Gottes sprachen. Es ist kein unmittelbares Anschauen desselben, — welches, wie es auch gesagt werde, immer etwas Unklares, ja Verkehrtes enthält — sondern ein vermitteltes in doppeltem Sinne: formell zunächst durch die vorausgehende Ontologie, qualitativ durch den in den Dingen sich offenbarenden, darin sich der Anschauung preisgebenden Geist Gottes selber." (I. 89. 90.) — Wir lernen hier das Wesen des speculativ anschauenden Erkennens, als der höchsten Erkenntnißweise, an einem Beispiele genauer kennen. Was nun fürerst für ein Unterschied seyn mag zwischen dem Erkennen a priori und dem Ausdenken des Begriffs, lassen wir dahin gestellt seyn. Ferner hat es allerdings seine Richtigkeit, daß, wenn wir Gott nur als die höchste Kategorie bestimmen, der Begriff Gottes noch abstract bleibt. Wenn aber Gott als die Einheit gefaßt wird, die sich im Mannigfaltigen offenbart, wenn ontologisch die Persönlichkeit deducirt wird, und diese nur als schöpferisch zu denken

ist, so ist dieser Begriff nicht mehr ein so frostiges Ding, sondern schon der Begriff des allmächtigen und thatkräftigen Gottes. Allerdings hat die Philosophie auch die Werke Gottes selbst zu erkennen, und die Erkenntniß seiner Werke wird zugleich Erkenntniß Gottes selbst seyn, allein hat man es in der Philosophie nicht durchweg so gehalten, und ist das speculativ anschauende Erkennen in diesem Sinne irgend ein neuer Standpunkt, oder etwa gar ein Hinausgehen über die Hegelsche Philosophie? Das speculativ anschauende Erkennen besteht hier nur darin, daß auf die Ontologie oder Logik noch die Philosophie der Natur und des Geistes folgt. Wenn es sich aber nur um die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes handelt, so ist schon durch die Ontologie diese Ueberzeugung so überschwänglich gewiß, daß sie schlechterdings nicht überschwänglicher werden kann. Was aber ferner die Behauptung betrifft, daß der ontologische Begriff Gottes noch nicht das Herz und Gemüth des Menschen befriedige, so hat dieß allerdings seine vollkommene Richtigkeit; aber ebenso wenig befriedigt er die Speculation, sondern diese ist rein für sich ebenfalls Erkenntniß der Werke Gottes als seiner Offenbarung, und das speculative Erkennen, welches nur eine Ontologie kennt, ist noch gar nicht vollendete Speculation. Sollte etwa aber bei der Erkenntniß der Werke Gottes vorzugsweise mit Herz und Gemüth verfahren werden, nicht mit dem Denken, so würde mit dem anschauenden Erkennen das speculative aufhören, und das denkende Gemüth sich ebenso wenig im speculativ anschauenden Erkennen befriedigen, als das wirklich speculative Erkennen in der bloßen Ontologie.

Wenn J. H. Fichte sogleich dadurch zur speculativen Auffassung der Idee fortschreitet, daß er dieselbe als Einheit der Einheit und Mannigfaltigkeit bestimmt, so haben wir schon früher gesehen, wie Braniß dagegen durch den Anfang mit

dem absoluten Thun nur scheinbar zu einem erfüllten concreten Jenseits gelangt. Braniß würde Fichte denselben Vorwurf machen, den er Hegel macht, daß er nämlich, wie Spinoza, Gott nicht wahrhaft als frei begreife; indem nämlich Gott als Person wesentlich schöpferisch seyn soll, so folgt etwas Anderes aus ihm, als er selbst, (Braniß Metaphys. 204) und daß er schaffe, ist somit wesentlich nothwendig. Nach Braniß ist dagegen Gott erst als reines Fürsichseyn ohne wesentliche Beziehung auf ein Anderes absolut frei, und auch schon ohne diese Beziehung auf ein Anderes, absolute Person. Wie wohl Braniß selbst als das Wesen des Bewußtseyns die unendliche Vermittelung mit sich selbst angiebt, so ist doch der aufgestellte Begriff des absoluten Geistes und der absoluten Persönlichkeit ohne wirkliche Vermittelung mit sich, ohne Negation und Unterschied, und daher in Wahrheit nur der abstracte Begriff des Seyns. Gott ist erstens absolutes Thun, und als solches das Absolut-Erzeugende seiner selbst (causa sui), er ist zweitens absolutes Seyn und hiermit das Absolut-Erzeugte seiner selbst (effectus sui) und drittens absolutes Bewußtseyn und als dieses der absolute Begriff seiner selbst (conceptus sui). (Met. S. 195). Abstrahiren wir von dem mannigfachen und concreten Vorstellungen, welche sich an das Wort Gott anknüpfen, so ist das absolute Thun als reines Thun schlechterdings nicht verschieden vom reinen Seyn. Das absolute Thun ist selbst Seyn, aber nicht bloß gedachtes Seyn, sondern an sich die That seiner selbst, wirkliches Seyn. Sein Inhalt ist eben der, daß es ist, und zwar durch sich selbst und für sich selbst, causa sui. Hierdurch aber, daß das Seyn als Thun nicht bloß ist, sondern durch sich ist, oder thut, scheint ein Unterschied in das Thun selbst einzutreten, und dasselbe damit zum dialektischen concreten Gedanken zu werden. Das absolute Thun ist Form und Inhalt zugleich,

und in sofern allerdings concreter Gedanke, aber durchaus nicht concreter, als das Seyn, womit Hegel die Logik anfängt, welches ebenfalls nicht bloße Form ist. Dadurch aber scheint das absolute Thun concreter zu seyn, als das Seyn, daß es als causa sui, als sich selbst erzeugendes Seyn bestimmt ist. Dieß aber hat fürerst keine andere Bedeutung, als daß es nicht von einem außer ihm seyenden Denken nur gedacht wird, sondern daß es an sich selbst ist. Allein durch diese Beziehungslosigkeit nach außen hat es noch keine Beziehung und keinen Unterschied in sich selbst, und indem nicht zu dem Urtheile fortgeschritten wird, daß das absolute Thun eben wegen seiner Reinheit und Unterschiedslosigkeit in sich, oder wegen seiner unmittelbaren Einheit mit dem Seyn zugleich unmittelbar die einfache Negation ist, so wird es für concret in sich selbst, genommen, während es nur an sich concret ist. Indem aber das Thun in der unmittelbaren Einheit mit dem Seyn in sich selbst ohne Unterschied und Vermittelung ist, ist es als Einheit des Thuns und Seyns weder Bewußtseyn, denn das Andere ist unmittelbar es selbst, noch Selbstbewußtseyn, denn es ist nicht wirklich die Vermittelung mit sich, „das Aus-sich-heraus, und In-sich-zurück", sondern nur unmittelbare Beziehung auf sich, oder Seyn. Das reine Thun ist hier nicht dadurch Fürsichseyn, und Bestimmtheit an und für sich, daß es sich etwa im Gegensatze zu einem Andern, oder durch Ueberwindung dieses Andern und in demselben sich auf sich selbst bezieht, sondern vielmehr dadurch, daß nichts Anderes als es selbst da ist, worauf es sich beziehen könnte; durch dieses Alleinseyn und durch diese Unterschiedslosigkeit nach innen und außen ist es allerdings auch bestimmt, nämlich eben diese Unterschiedslosigkeit ist seine Bestimmtheit, seine Qualität, allein wie das reine Seyn in Wahrheit Nichts ist, und das reine Thun in Wahrheit Nichtsthun, so ist das reine Selbstbewußt-

seyn ohne Andersseyn und somit ohne Bewußtseyn, in Wahrheit Nichtselbstbewußtseyn, nur der abstract festgehaltene Anfang der sich selbst erzeugenden Dialektik.

Ferner käme die Darstellung in Betracht, welche Stahl von dem Begriffe der absoluten Subjectivität, als der Basis der ganzen Philosophie, giebt, womit wir zugleich vorläufig einen Bericht über die neue Umgestaltung der Schellingschen Philosophie bekommen. Stahl will dialektisch verfahren, und beginnt daher mit der Nachweisung des scheinbaren Widerspruchs, welcher darin liegt, daß das Einfache immer zugleich ein Mannigfaltiges sey, und verschiedene Bestimmungen in sich vereinige. Ferner aber enthält die Veränderung und Bewegung ebenfalls einen Widerspruch in sich, indem nämlich beides voraussetzt, daß ein Etwas in verschiedenen Zuständen doch dasselbe bleibe. Zur Lösung dieses Widerspruchs soll „ein Subject gesucht werden, welches seiner Natur nach noch etwas außer seinen Prädicaten — diesen festen Beschaffenheiten des Seyns — mithin von ihnen frei ist. Nur ein solches kann, indem es die vielen Prädicate enthält, oder indem es sie nach einander annimmt, dessen ungeachtet als Subject unverändert bleiben. Denn wäre es nur seine Prädicate, so müßte es, da diese andere werden, auch selbst immer ein anderes seyn. — Der Subjecte nun, die Beschaffenheiten relativ wechseln können, d. h. von einigen frei sind, von andern nicht, giebt es unzählige; absolut aber von jeder bestimmten Beschaffenheit frei ist nur ein Subject und das ist — der Selbstbewußte, Persönliche. Persönlichkeit ist der Zauber der Einheit, den kein Wechsel zerstört, die durch alle möglichen Zustände hindurch gehen kann, und dennoch dieselbe bleibt, diese Zustände selbst durch die Einheit des Selbstbewußtseyns verbindet. Ich kann Alles thun und Alles werden und höre doch nicht auf ich zu seyn. Das Einzige was ich nicht werden

kann, indem ich Ich bleibe, ist Du und Er und Es, das kann ich weder zugleich seyn, noch nach einander, es ist der absolute Widerspruch." (Rechtsphil. Bd. I. S. 320—322.)

Wenn der Widerspruch hier darin bestehen soll, daß die Einheit unterschiedene Bestimmungen in sich enthält, so besteht die Lösung oder vielmehr Erklärung dieses Widerspruches hier fürerst nur darin, daß die Einheit von dem Unterschiede gekennt wird. Die Einheit ist also selbst etwas Anderes als der Unterschied, vom Unterschiede selbst verschieden, und während daher der Unterschied das Mannigfaltige und Wechselnde der Eigenschaft ist, so ist die Einheit als von diesem Mannigfaltigen verschieden, das Bleibende. Hier fällt sogleich zweierlei in die Augen. Fürerst ist die bleibende, von dem Unterschiedenen verschiedene Einheit nicht nothwendig Subject oder Person. Denn die Bestimmung, welche die Einheit bis jetzt erhalten hat, ist nur die, daß sie dieselbe bleibt, und noch etwas Anderes als die wechselnden Beschaffenheiten ist. Diese Einheit ist aber fürerst nur substantiell, das Eine, und wie jener Widerspruch sich ebensosehr auf die unpersönlichen Dinge bezieht, so ist mit dieser Erklärung desselben für den Begriff des Subjects noch wenig gewonnen. Auch der angegebene Unterschied der unpersönlichen und persönlichen Einheit, daß die Person nämlich schlechthin von jeder bestimmten Beschaffenheit frei sey, bringt die Sache nicht weiter. Denn abgesehen davon, daß der Ausgangspunkt der Untersuchung nur auf Subjecte führt, welche „von einigen Beschaffenheiten frei sind", so liegt die ganze Bedeutung jener angegebenen Eigenthümlichkeit der Person nur in dem Begriff der Beschaffenheit, der Eigenschaft, des Zustandes. Daß die Person ihre „Zustände selbst durch die Einheit des Selbstbewußtseyns verbindet", ist schon ein ganz Anderes und Höheres, als fürerst in der Freiheit von jeder bestimmten Beschaffenheit liegt. Ohne Be-

stimmung aber dessen, was Beschaffenheit ist, fällt die Unterscheidung zwischen unpersönlicher und persönlicher Einheit in die hier ganz bedeutungslose Bestimmung der Quantität zurück, und die Person ist immer nur das von allen Eigenschaften Unterschiedene, nicht das sich selbst Unterscheidende. Ferner aber erhalten wir hier sogleich nur die Vorstellung einer leeren Subjectivität. Daß Etwas in dem Wechsel doch dasselbe Etwas bleibt, wird dadurch erklärt, daß die Einheit etwas Anderes ist, als das Unterschiedene und Mannigfaltige, oder das Beharren in dem Mannigfaltigen ist dadurch möglich, daß die Einheit auch für sich außer dem Mannigfaltigen ist. Indem aber das Subject nur als die für sich beharrende Einheit bestimmt wird, ist sie der inhaltslose Punkt, welcher nicht in sich selbst ein Unterschiedenes ist, sondern dieses nur als äußern Zustand an sich hat, als eine Nebensache, von welcher das Subject sich losmachen kann. Weiter soll untersucht werden, wie es sich mit dem Wechsel der unpersönlichen Dinge verhalte, und wie es denkbar sey, daß mehrere Persönlichkeiten, unter denen ja doch kein Uebergang Statt finde, einer und derselben Welt angehören können. „Ebenso wie mit jedem Einzelnen, muß es sich mit dem Universum verhalten. Ist dieses ein Mannigfaltiges und Veränderliches, so muß das Wechselnde in ihm gleichfalls einem Subjecte zukommen, das von ihm unabhängig besteht. Ist nur der Selbstbewußte ein solches Subject, so kann die Einheit auch in ihm nur der persönliche Gott seyn." Daß die Substanz die Einheit sey, sey undenkbar, weil sie keine Realität außer ihren Affectionen habe; auf der Seite des Subjects bleibe nur das leere Unbestimmte. Es bleibe also nach solchem Systeme ein Aggregat von Dingen, die ohne Einheit nicht denkbar seyen, und ohne die es keine Einheit gäbe. Anders verhalte sich dieß bei der Annahme eines persönlichen Gottes. „Sein Wille

ist der Stoff der Welt; wie er Alles nur aus freiem Entschluß schafft, so ist er, da er jedes auch ungeschaffen lassen kann und dennoch Gott bleibt, ein Subject im Universum, welches nicht die einzelnen Dinge ist; sondern er ist, der er ist, auch außer ihnen, und dadurch haben sie in ihm ihre Einheit. Jeder seiner Gedanken aber und Absichten bildet in dieser großen Einheit wieder eine kleinere, indem er eine Menge Bestimmungen zu einem Produkte verbindet. So kann auch ein solches, das selbst keine Persönlichkeit ist, dennoch ein von Prädicaten freies Subject seyn durch die seinige; es kann nämlich seine Bestimmungen wechseln und bleibt dennoch dasselbe, so lange nur noch jene Absicht in ihm ist. — Einheit unter den verschiedenen Menschen ist aber nur deßwegen, weil sie nicht Personen im höchsten Sinne sind, wie Gott es ist. Denn nur der Allmächtige, der von gar keiner Bestimmung gebunden ist, sondern jede nach seinem Willen annimmt und aufgiebt, ist im absoluten Sinne frei. Wir aber sind durch viele Bestimmungen gebunden, und Gott hat uns dieselben gegeben; darum sind wir zwar abgeleiteter Weise Personen, aber ursprünglich und auf ihn bezogen nur Prädicate, die er nach seinem Willen annimmt, und denen er nur nach seinem Willen Freiheit gegen ihre eigenen Beschaffenheiten, wie gegen ihn selbst ertheilt. Er allein ist das Band unter den Menschen und Generationen." (S. 324—326) — Hiermit ist die Vorstellung einer leeren Subjectivität auf die Spitze getrieben. Zunächst aber führt die zur Lösung gestellte Frage wieder nur auf eine substantielle Einheit; denn die Substanz ist eben dadurch, daß sie an sich das Unbestimmte ist, von allen Attributen, welche bestimmte sind, verschieden, und indem sie zugleich die Totalität der Attribute ist, ist sie das Beharrende in allem Wechsel, wonach gerade gefragt wird. Die absolute Person soll nun schlechthin von keinen

Bestimmungen gebunden seyn; indem dieß als das Wesen Gottes angesehen wird, ist er der schlechterdings substanz- und inhaltslose Punkt, und wenn das Wesen der Substanz die Unbestimmtheit an sich ist, so ist das Wesen des Subjects die Unbestimmtheit für sich. Dieß Fürsichseyn ist das Atom, ohne Beziehung nach außen, und ohne Vermittelung in sich, nur das ganz Leere und Leblose, die sublimste Spitze der Abstraction; der Inhalt dieser Person ist nur der, nichts Bestimmtes zu seyn, und ihre Form, dieses Nichts und diese Leblosigkeit für sich zu seyn. Nothwendig werden die endlichen Personen sich zu dieser inhaltslosen Form ebenso verhalten, wie zu dem formlosen Inhalt der Substanz. Sie sind nur Prädicate, welche die absolute Person nach Belieben annimmt, und es bleibt ihnen, wie im Verhältnisse zum unbegreiflichen Schicksal, nichts weiter übrig als die Abstraction von allem Bestimmten, um sich in das Belieben der absoluten Person und ihr unbegreifliches Walten zu schicken.

Jedoch wird weiter behauptet, daß die Person in sich selbst schon ein Mannigfaltiges sey, und es soll untersucht werden, worin diese Einheit in Gott selbst bestehe. Es werden nun verschiedene Einheiten bezeichnet. Es ist eine andere Einheit, welche das Pferd, der Löwe als Thiere mit einander gemein haben, und eine andere, welche die einzelnen Steine zu einem Steinhaufen verbindet; und noch eine andere Einheit ist die Einheit der Blätter, des Stammes in einem Baume. Es kann aber die Einheit des Systems, in welcher das Einzelne seine Bedeutung nur in der Einheit des Ganzen hat, wieder nur eine theilweise oder formale seyn; z. B. der Begriff des Thieres ist wohl in jedem bestimmten Thiere, aber jedes Thier hat noch ein Daseyn, über welches sich jener allgemeine Begriff gar nicht erstreckt; z. B. ist das Thier krank, so ist das

wegen noch nicht der Begriff des Thieres krank. „Wir suchen nun aber in der Welt und in Gott keine theilweise Einheit, sondern eine durchgehende. Es muß daher auch nicht Etwas geben, was nicht von jenem Einen erfüllt wäre, und so finden wir es wirklich in der Persönlichkeit. In jedem Act derselben, jedem Zustande, jedem Prädicate ist das Ganze des Selbstbewußtseyns, welches ihre Einheit ist, enthalten, und nicht in einzelnen Beziehungen, sondern durch und durch, also nicht wie der Begriff des Thiers in den einzelnen Thieren. Ist ein Glied von mir krank, so bin Ich — das Ganze, die Einheit — krank, ist mein Denkvermögen mit etwas beschäftigt, so bin Ich damit beschäftigt. Das Selbstbewußtseyn ist aber in den einzelnen Gliedern, Zuständen, Handlungen der Person in ganz anderer Art als der Baum im Blatte. Denn der Baum ist nur ein abgeleitetes Ganze durch die Persönlichkeit eines andern; er kann daher zerstückelt werden, und das Bewußtseyn des Höhern erhält noch die Einheit, es bleibt im Einzelnen nicht mehr das Ganze selbst, sondern nur der Gedanke, die Beziehung auf das Ganze, wie es der Höhere hat. Persönlichkeit dagegen ist das ursprüngliche Ganze, hier ist keine Zerstückelung möglich; es muß in jedem Theile die Einheit nicht bloß als Gedanke und Beziehung, sondern reell, nicht ihre Wirkung, sondern sie selbst gegenwärtig seyn." (S. 320) — Auch hier gilt zunächst dasselbe, was von der vorigen Untersuchung gesagt werden mußte, daß nämlich dasjenige, was eigentlich gesucht wird, durch die gewählten Beispiele und Unterscheidungen nicht wirklich getroffen, sondern nur oberflächlich angedeutet ist. Die Untersuchung führt eigentlich nur auf die Vorstellung des Lebens und des thierischen Organismus, und nimmt dann ohne Weiteres das Selbstbewußtseyn mit herzu, ohne den wesentlichen Unterschied des Lebens vom Geiste weiter zu bestimmen. Jedoch haben wir hier eine ganze andere Vorstellung von der Persön-

lichkeit als vorher; früher war sie die Freiheit von allen Zuständen, jetzt ist sie die im Mannigfaltigen gegenwärtige Einheit, und gerade das, wovon vorher abstrahirt wurde, um das Wesen der Persönlichkeit zu bezeichnen, wird jetzt wieder herzugenommen, um die Persönlichkeit zu erfüllen und zu einer in sich selbst unterschiedenen Einheit zu erheben. Wollten wir diese Vorstellung auf Gott übertragen, so hätten wir das Absolute als Weltseele zu bestimmen, welche den Organismus des All allgegenwärtig durchdringt. Jedoch heißt es weiter, daß der logische Widerspruch bis jetzt nur hinausgerückt, nicht eigentlich aufgehoben sey; denn wir hätten hier nur ein Mannigfaches, welches schon ursprünglich eine Einheit sey, und doch seyen Mannigfaltigkeit und Einheit widersprechende Begriffe. Die verschiedenen Bestimmungen könnten dem Einen nicht in der Art zukommen, daß es dieselben selbst sey, sondern diese müßten ein Verhältniß zu dem Einen haben, durch welches es dieselben sey und dennoch auch nicht sey, d. h. bestehen könne, ohne sie zu seyn. „Ein solches Verhältniß ist allein die That. In der That hat das Subject Bestimmungen, die es eben dadurch ist, aber auch wieder nicht ist, indem es ja auch ohne diese That dasselbe Subject wäre. That ist Freiheit und Freiheit ist das innerste Wesen der Persönlichkeit. Jede That ist ihrem Begriffe nach eine Schöpfung, und Schöpfung ist nur denkbar als eine freie That. Denn durch sie erhält der eine selbstbewußte Wille Bestimmungen, die keineswegs schon zu seinem Wesen gehören, die also etwas außer ihm — ein Produkt sind. So ist die Welt außer Gott: nicht daß sie von ihm unabhängig wäre, oder daß sie seyn könnte, wenn er sie nicht in jedem Augenblicke gleichsam aufs Neue wollte; sondern dadurch, daß Gott Gott ist ohne die Welt zu seyn, daß er sie hervorbrachte, ohne sie hervorbringen zu müssen. Nicht daß das Mannigfache in dem Einen enthalten sey, die

logische Einheit; sondern daß es von dem Einen geschaffen und durch dasselbe beherrscht werde, die reelle Einheit, die Einheit der That, ist das wahre System." (S. 333 f.)

Uebersehen wir den Gang der Untersuchung, so haben wir zuerst die Vorstellung der leeren Subjectivität, dann die Vorstellung des Lebens und des Geistes, als der im Mannigfachen gegenwärtigen und fürsichseyenden Einheit, und zuletzt wird dieß Mannigfache wieder losgerissen von der Einheit, somit zur leeren Subjectivität zurückgekehrt, und das Mannigfache als die That dieser leeren Persönlichkeit aufgefaßt. Es ist zunächst leicht zu sehen, daß die Forderung, die Person solle auch ohne irgend ein Mannigfaches doch Person seyn, weiter nichts heißt, als das Selbstbewußtseyn solle ohne Unterschied in sich, doch in sich unterschieden und lebendig bleiben. Zuerst ist Gott Person, ohne Beziehung auf Anderes, und ohne Vermittelung in sich, nur die Freiheit von allen Bestimmungen oder die abstracte Unbestimmtheit für sich; dann aber vollbringt er die That der Schöpfung, welches er seinem Wesen nach auch ebensosehr unterlassen konnte; d. h. zuerst hohlen wir das Absolute zur leeren Spitze der Abstraction aus, und fassen ihn als die Leblosigkeit, und Unmöglichkeit alles Andersseyns und alles Schaffens, dann aber nehmen wir die That des Schaffens als durch unsre vorausgegangene Abstraction schlechthin unbegreiflich gewordene Thatsache auf, und obwohl wir zugestehen, daß kein Lebendiges Eins, sondern immer ein Vieles sey, so macht doch Gott hiervon eine Ausnahme, indem er ohne Unterschied in sich und außer sich seyn kann und doch lebendiges Subject bleibt; — zuerst fassen wir das Wesen Gottes als den Neid, und dann sagen wir, er habe aus Liebe die Welt geschaffen. —

Auch K. P. Fischer (die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse Stuttg. 1834) welcher die Dialektik Hegels mit der Realphilosophie Schellings zur lebendigen Einheit vermitteln

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

will, fängt unmittelbar mit dem voraussetzungslosen absoluten Subjecte an. In diesem Anfange aber ist das voraussetzungslose Subject einmal von uns vorausgesetzt und anderseits als ohne wirkliche Vermittelung in sich, absolut leer, d. h. weder vom Subjecte erkannt, noch an und für sich absolut. Wenn also Schelling mit der Definition der Indifferenz anfing, so wird hier mit der Vorstellung der absoluten Subjectivität angefangen; aber indem das absolute Subject wesentlich siegreich ist, tritt es auch zuletzt als absoluter Geist oder wirkliches absolutes Subject wieder auf. Mit der Voraussetzung aber dessen, was zu beweisen war, und der Entleerung dessen, was absolute Fülle ist, ist zugleich das immanente Beweisen überhaupt abgebrochen; und der objective Inhalt erhält, als sich nicht selbst erzeugend, sondern in Bezug auf das vorausgesetzte Subject als fertiges Resultat hingestellt, nur den Anklang der Dialektik. So voll daher auch die Metaphysik von Fischer von den speculativsten Gedanken ist, welche dem Inhalte nach mit der Hegelschen Philosophie übereinkommen, so entbehrt sie vor Allem — wie die Schellingsche Philosophie — der Form.

In Bezug auf die Hegelsche Philosophie sind es nun besonders zwei Punkte, wegen der man die Auffassung Hegels von der Persönlichkeit Gottes als eine nur scheinbare bezeichnen zu müssen meint. Man sagt: Nach Hegel ist Gottes Persönlichkeit nur Resultat der Welt: Gott ist nicht an und für sich Person, sondern er wird Person durch ein Anderes, nämlich durch die Natur und den menschlichen Geist. Und hieran knüpft sich zugleich der zweite Punkt: Bei Hegel besteht die Persönlichkeit Gottes nur darin, daß es in der Welt Wesen giebt, die von ihm wissen; nur das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst, und Gott ist ebendarum immer nur der Welt immanent, nicht zugleich auch transcendent.

In der weiteren Ausführung dieser Punkte weichen nun die Gegner besonders darin von einander ab, ob sie Hegel selbst ein klares Bewußtseyn über seine eigene Philosophie zutrauen, und ihm somit die Consequenzen, welche aus dieser Auffassung der Persönlichkeit hervorgehen, selbst zukommen lassen, oder nicht. Man nimmt diesen Proceß des göttlichen Zusichselbstkommens einfacher und zusammengesetzter. Die logische Idee ist Gott an sich, und, um die Sache leichter bewerkstelligen zu können, nimmt man darauf weiter keine Rücksicht, daß Hegel schon die Idee als undurchdringliche Persönlichkeit auffaßt, (Log. III., 387) sondern bezeichnet die Idee als die unpersönliche Vernunft. Die Idee wird nun zur Natur, oder fällt, sie weiß selbst nicht wie, von sich ab; aus der Natur aber geht der Mensch hervor, und wie dieser sich zu Gott erhebt, erhebt sich Gott auch zu sich selbst. Oder man läßt auch die historische Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns in das göttliche Bewußtseyn selbst eintreten; man rechnet also das Wissen der nichtchristlichen Religionen von Gott noch nicht zum Bewußtseyn Gottes von sich selbst, sondern läßt Gott erst in Christus zum Selbstbewußtseyn kommen; jedoch wie das religiöse Wissen von Gott noch ein endliches und mangelhaftes ist, so geht der Proceß noch über Christus hinaus — bis zu Hegel hin, und Gott erlangt also erst in der Person Hegels sein völlig klares Selbstbewußtseyn. Hier besonders ist der Punct, wo die Hegelsche Philosophie zur Carricatur wird, und als unglaubliches Beispiel menschlicher Verworrenheit aufgestellt zu werden pflegt. Indem Gott in Hegel zum Selbstbewußtseyn kam, hat sich Hegel für den wirklichen Christus oder auch für den heiligen Geist ausgegeben, und seine Schüler — haben dieß bestätigt, auch Hegel so behandelt. (Morgenblatt 1836. Literaturblatt 33.) Ob nun das Selbstbewußtseyn Gottes mit dem Tode Hegels verschwunden, oder etwa in den Schülern fortlebt, oder noch über die Hegelsche

Philosophie hinaus sich vervollkommnen soll — diese Fragen mag sich Jeder nach Belieben beantworten.

Wie schon bemerkt, ist es besonders Fichte, welcher die Auffassung Gottes als des ewigen Processes als das Eigenthümliche der Hegelschen Philosophie ansieht. „Darin, daß Hegel Gott als die absolute Idee, als den unendlichen Proceß, kurz als Lebendigen bestimmt, liegt das Charakteristische seines Standpunktes, und sein Vorzug gegen andere Philosophien; aber auch der absolute Rückstand gegen die höchste Anforderung. Gott ist ihm nicht bloße Substanz (was er als den charakteristischen Ausdruck der Spinozischen Philosophie selbst bezeichnet hat) noch die mattentfärbte Indifferenz oder todte Identität des Subjectiven und Objectiven: sondern eben der lebendige Proceß der Subjectivität, sich selbst das unendlich Andere und darin Eins und selbst zu seyn; die absolute Fluktuation des ewig gesetzten und gerade darin wieder aufgehobenen und versöhnten Gegensatzes. Er ist nie erschöpft oder geht auf in einer dieser Selbstgestaltungen, sondern greift über jede derselben unendlich hinüber, die in ihm dadurch als ein Ideelles gesetzt ist. So ist Gott hier das ewige Anschauen seiner selbst im Andern — die lebendige Schöpfung als unendliche Subject-Objectivität. Aber eben weil er darin die Aktualität und Unruhe des absoluten Processes ist, fehlt ihm noch der Kern, der ruhende Mittelpunkt der absoluten Persönlichkeit. Die unendliche Lebendigkeit Gottes ist im Begriffe dargethan und geleistet; — und dieß haben wir, die man von dorther beschuldigt, Hegel zu mißverstehen und zu mißdeuten, nicht nur zugegeben, sondern längst schon als sein wesentliches Verdienst anerkannt: — aber die andere Seite tritt zurück, die ewige Ruhe und innerlich unbewegte Klarheit der Identität, das ewige Band selbst sich erfassender Einheit, wodurch der All-Wirksame eben damit auch vor sich selbst der ewig

Eine, Allgenugsame und unbewegt Seelige ist. Dem unendlich übergreifenden Processe ist das einfach ruhende Auge, das unverrückbare Selbst noch einzupflanzen. Dieß fehlt eben so entschieden jenem Standpunkte, und damit hängen alle Härten und Incongruenzen zusammen, welche wir an ihm aufgewiesen. Deßhalb geht bei ihm erst aus seiner in sich zerworfenen Naturexistenz Gott als der Geist sich auf, und wird überhaupt zum Selbst, zur einzelnen Persönlichkeit; bis er endlich im absoluten Geiste, zuhöchst in der Philosophie, der sich selbst in der Totalität seiner Unterschiede wissende und genießende göttliche Geist geworden ist. Die unendliche Subjectivität hat sich eben darin als die über alle Unterschiede, als einzelne hinübergreifende bewährt und erwiesen. So erzeugt sich Gott hier ewig als den Geist: er ist Resultat, und zwar das höchste seines absoluten Processes, somit auch Ziel der Weltgeschichte, wie des ganzen Systems; und so erst schließt sich der Inhalt der drei letzten Paragraphen in der Encyklopädie zusammenhängend und in überzeugender Konsequenz an das eben Entwickelte: die logische Idee hat sich durch alle Unterschiede der Natur und des Geistes hindurchgeführt und bestätigt. (Fichte Idee der Persönlichkeit. S. 35—37). — In einer früheren Darstellung der Hegelschen Philosophie (Ueber Gegensatz u. s. w. Th. I.) giebt Fichte als den Grundirrthum des ganzen Systems die festgehaltene und consequent durchgeführte Voraussetzung an, daß Seyn und Denken das schlechthin identische sind; wie also das Denken von Stufe zu Stufe sich zu immer reicheren Resultaten entwickelt, so ist eben dieß die reale Selbstvollendung des Seyns; denselben Kreislauf, den die Philosophie bildet, bildet auch Gott selbst. — Diese Meinung, daß bei Hegel Seyn und Denken schlechthin identisch sind, hätten wir vorläufig in dem in Rede stehenden Punkte als das Grundmißverständniß zu bezeichnen. —

Zunächst hat es allerdings seine vollkommene Richtigkeit, daß nach Hegel das Wissen des Menschen von Gott auch das Wissen Gottes von sich selbst ist. Allein es kommt Alles auf die nähere Bestimmung an. Wenn wir ein wirkliches Wissen des Menschen von Gott behaupten, so geben wir damit auch sogleich zu, daß dieses Wissen das Seyn Gottes in uns ist. Ist unsre Erhebung zu Gott auch zugleich ein wirkliches Ankommen bei ihm, und nicht eine bloße resultatlose Sehnsucht, eine bloße Erhebung ins Blaue hinein, so ist Gott in unserm Denken gegenwärtig, und zwar wie er an sich ein persönlicher ist, als persönlicher gegenwärtig; indem unser Wissen seinen Gegenstand trifft, verhält sich Gott in unserm Wissen zu sich selbst, und er ist nicht nur ein Jenseits, außer unserer Andacht, sondern wirklich Inhalt unseres Geistes. Wenn aber das Denken in der Erhebung zu Gott zugleich seine abstracte Endlichkeit festhält, so ist diese Erbebung nur ein Hinausgehen, nur eine unbefriedigte Sehnsucht, das unglückliche Gefühl der Endlichkeit; der Inhalt, welcher durch diese Erhebung in das Bewußtseyn eintritt, bleibt ein endlicher und nur dem endlichen Geiste angehöriger. Wollten wir diese Sehnsucht als eine wirkliche Erhebung zu Gott, auch nur als einen Glauben an Gott bezeichnen, so würde damit Gott selbst zu einem vom endlichen Denken erzeugter, dieser Gott wäre erst durch uns entstanden, hätte nur ein Seyn in uns, oder wir glauben vielmehr in dieser Erhebung nur an unsern Glauben, beten unsern eigenen Gedanken an; denn soll dieser Inhalt, der unser Bewußtseyn erfüllt, wirklich Gott seyn und nicht erst durch unser Wissen entstanden, so muß Gott nicht nur darüber hinaus liegen, nicht nur in sich selbst zurückgezogen bleiben, sondern zugleich ein Verhältniß zu uns haben, in unser Wissen selbst eintreten, also unsere Erhebung muß zugleich seine Entäußerung seyn, d. h. unser Wissen von ihm, enthält ihn selbst, ist nicht bloß eine

Beziehung unser zu uns, sondern Gottes zu uns, und zwar nicht bloß zu unserm endlichen Daseyn, sondern zu unserer Erhebung zu ihm. Wenn der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes so gefaßt wird, daß daraus, daß wir den Begriff oder vielmehr die Vorstellung Gottes haben, gefolgert werden soll, daß Gott auch wirklich ist, so erwiedert man einfach, daß wir doch mancherlei Begriffe haben können, die schlechterdings nichts Wirkliches enthalten, sondern eben nur unsere Vorstellungen sind. Jener Uebergang vom subjectiven Denken und seinem Inhalte zum objectiven Seyn, das auch ohne mein Denken durch sich selbst ist, erscheint also als ein unberechtigter. Soviel aber leuchtet sogleich ein, daß solange ich meinen Begriff von Gott nur für den meinigen halte, und von ihm noch nicht auf das Seyn Gottes schließen will, mein Begriff von Gott eben dieß enthält, daß Gott ein Wesen ist, das nicht erst durch mein Denken in Existenz tritt, sondern wenn er existirt, durch sich selbst ist. Mit der Ueberzeugung von dem Seyn Gottes ist darum sogleich das Bewußtseyn verbunden, daß Gott durch die That seiner selbst existirt, und für meinen Glauben an ihn eine Voraussetzung ist. Mag ich nun auch immerhin dabei stehen bleiben, daß ich nur durch mein Denken zu Gott gekommen bin, so bin ich doch durch mein Denken über mich hinaus gekommen, und ich habe etwas durch mein Denken erzeugt, welches kein durch mein Denken erzeugtes ist; ich denke somit nicht bloß einen Gedanken, sondern ein Seyn, und bin durch meine Erhebung über die bloße Erhebung hinaus und bei einem Seyn angekommen, das an sich, aber eben so sehr auch für mich ist.

Ebenso nun, wie ich von meiner Vorstellung von Gott nicht so ohne Weiteres auf das objective Seyn Gottes schließen kann, so ist es auch etwas ganz Anderes, wenn ich sage, daß das Wissen des Menschen von Gott das Selbstbewußtseyn Gottes

im Menschen sey, als wenn ich behaupte: Gott kommt im Menschen zum Bewußtseyn, und sein Selbstbewußtseyn besteht nur darin, daß der endliche Geist von ihm weiß. — Schon früher ist bemerkt, daß auch nach Spinoza die Liebe des Menschen zu Gott die Liebe Gottes zu sich selbst ist. Hierdurch aber soll bei Spinoza das Absolute nicht auch zur Persönlichkeit werden, sondern soll vielmehr die absolute Substanz bleiben; also diese Beziehung des endlichen Geistes auf Gott soll keine Veränderung in dem Wesen der Substanz selbst hervorbringen, vielmehr ist mein Wissen von Gott nur dann wahrhaftes Wissen, wenn ich ihn nicht als persönlichen, sondern als Substanz denke. Wie Gott an sich und durch sich ist, so ist er auch in meinem wahrhaften Wissen gegenwärtig, und bringe ich aus meiner Endlichkeit etwas hinzu, so verkehre ich mein Wissen in Irrthum; wir müßten also sagen, daß, wenn Gott durch mein Wissen von ihm erst zum persönlichen werde, hiermit Gott aufhöre causa sui zu seyn, und dieser Fortgang von meinem Wissen zur Persönlichkeit Gottes an und für sich sey ein ganz ähnlicher, als der Schluß von meiner Vorstellung von Gott auf das objective Seyn Gottes an sich selbst. Indem aber mein Denken die absolute Substanz zu seinem Inhalte hat, und diese nicht durch mein Wissen zur Person wird, so hat die Substanz auch nur ein substantielles und aus ihrem eignen Wesen hervorgehendes Verhältniß zu meinem Denken. Die Substanz aber ist als die unmittelbare Negation aller Unterschiede nur die ununterschiedene Identität; dadurch nun, daß das endliche Subject die Substanz denkt, tritt kein Unterschied, keine Negation und Bestimmtheit in die Substanz selbst ein, und indem die Substanz in dem endlichen Geiste sich selbst denkt, hält sie das Endliche von sich ab, ihre Beziehung auf sich ist ohne Andersseyn und Vermittelung, ohne Bewußtseyn, und die Substanz bleibt daher wie sie war nur die einfache Be-

ziehung auf sich selbst oder Seyn. Die Beziehung auf die Endlichkeit hat die Substanz nicht in sich selbst, und von dieser Beziehung muß ich also abstrahiren, wenn ich die Substanz ihrem Wesen gemäß denken will, d. h. ich muß zugleich von der Beziehung der Substanz auf mich abstrahiren, um die Substanz von aller Endlichkeit rein zu erhalten. Dieß würde zunächst dadurch geschehen, daß ich selbst aufhörte die Substanz zu denken; denn mein endliches Bewußtseyn hat im Verhältniß zur Substanz zu verschwinden; dadurch erst würde die Unterschiedslosigkeit der Substanz hergestellt, und ihr Sichselbstdenken zur unmittelbaren Einheit mit dem Seyn gereinigt, d. h. das Denken der Substanz hörte nun erst in Wahrheit auf, Sichselbstdenken zu seyn, und würde substantielle Identität des Seyns und Denkens. Oder wollten wir von dem Denken der Substanz nicht ablassen, so müßten wir wenigstens bei der bloßen Erhebung stehen bleiben, so daß eben dieß Verschwinden der Erhebung in sich selbst, die totale Nichtigkeit des endlichen Bewußtseyns ausdrückte.

Man hat also vollkommen Recht, wenn man die Persönlichkeit, welche Gott erst durch das Wissen des Menschen von ihm bekommt, für keine wirkliche göttliche Persönlichkeit gelten lassen will. Gegen diese Behauptung würde man vielmehr den Begriff der Substanz festzuhalten haben, und diese läßt sich als causa sui nichts äußerlich aufdringen, was sie nicht an und für sich schon ist. Die Substanz ist so sehr entfernt, durch das Endliche etwas Anderes zu werden, daß sie vielmehr selbst die Macht ist, das Endliche zu vernichten; und der Meinung, daß die Substanz durch das Wissen des Menschen zur Person werde, hätten wir vielmehr das Gebot der Substanz gegenüberzustellen, daß der Mensch überhaupt aufhöre, die Substanz zu denken, um nicht sich sondern der Substanz die Ehre zu geben. Wie ich durch mein Vorstellen Gott nicht schaffe, so

wäre die durch mein Wissen von Gott hervorgegangene Persönlichkeit Gottes auch nur eine Kreatur des endlichen Bewußtseyns.

Allein eine ganz andere Frage ist, ob nicht dennoch das Sichselbstwissen Gottes und das Wissen des Menschen von ihm in einem nothwendigen Verhältnisse und Zusammenhange mit einander stehen; ob nicht wie die Substanz wesentlich erscheint, weil sie nicht bloß Seyn, sondern Wesen ist, ebenso die Persönlichkeit Gottes sich offenbart, wie sie sich selbst schon offenbar ist. Dann würde sich also das Verhältniß umkehren: nicht mein Wissen von Gott ist der Grund seiner Persönlichkeit, sondern weil Gott als Person sich ewig offenbar ist, wird er unserm Wissen offenbar.

Jedoch indem wir die Persönlichkeit Gottes und unser Wissen von ihm in ein nothwendiges Verhältniß setzen, scheint mit der Umkehrung jenes Verhältnisses wenig geholfen. Gottes Wissen von sich selbst scheint so immer nicht von unserm Wissen von ihm loskommen zu können, so daß also Gott, um persönlich zu seyn, sich immer verendlichen muß, und also doch sein Selbstbewußtseyn von dem endlichen Bewußtseyn erst bekommt. Wir hätten somit die Vorstellung des Processes, des zeitlichen Zusichselbstkommens, oder des Werdens des Selbstbewußtseyns, nicht der absoluten Wirklichkeit desselben. Wenn wir nun in diesem Processe das ruhige Auge vermissen, so ist doch mit dem Worte Ruhe und mit der Behauptung, daß dieser Proceß selbst die Persönlichkeit Gottes zur Voraussetzung habe, und von ihr ausgehe, noch sehr wenig geholfen. Kommt es bloß auf das Wort und die Vorstellung der Ruhe an, so würde es zur Vertheidigung Hegels hinreichen, einfach auf seine Worte zu verweisen: „Meine Ansicht ist insofern, daß die Idee nur als Proceß in ihr (wie Werden ein Beispiel ist), als Bewegung ausgedrückt und gefaßt werden muß; denn das Wahre ist nicht ein nur ruhendes,

seyendes, sondern nur als sich selbst bewegend, als lebendig; — was auch Empfindungsweise aufgefaßt, die ewige Liebe genannt worden ist; nur als diese Bewegung in sich, die ebenso absolute Ruhe ist, ist die Idee Leben, Geist." (Hegels Werke Bd. 17. S. 525)

Um uns nicht mit der Vorstellung der Ruhe zu begnügen, bemerken wir vor Allem die Schwierigkeit, welche sich dem Begreifen der absoluten Subjectivität entgegenstellt. — So sehr sich H. Fichte auch gegen den göttlichen Proceß erklärt, so müßte er doch auf die Frage, was Gott ohne die Welt sey, nothwendig antworten: ohne die Welt ist Gott nicht Person, denn die Person ist Insichbestimmtseyn gegen Anderes, und „die Persönlichkeit Gottes ist nur als die unendlich schöpferische zu denken." Wollten wir mit dieser Behauptung ähnlich verfahren, wie man mit Hegel verfährt, so müßten wir weiter folgern: also ist die Welt die Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes, und indem Gott ohne die Schöpfung nicht persönlich ist, so hat er auch nicht als Person die Welt geschaffen, sondern ist vielmehr erst durch den Proceß der Schöpfung persönlich geworden. Dem Gott, der war ehe denn die Welt war, und welcher der Ausgangspunkt und die Voraussetzung der Schöpfung ist, fehlt ebenfalls das ruhige Auge des Selbstbewußtseyns. — Ganz im Allgemeinen aber müßten wir wenigstens behaupten, daß Gott ohne die Welt nicht Schöpfer sey, und keine Beziehung zur Welt habe. Jedoch werden wir hieraus nicht schließen wollen, daß Gott durch die Welt zum Schöpfer geworden, oder daß er als Schöpfer nicht durch sich selbst sondern durch das Geschaffene vermittelt sey. Vielmehr ist der Sinn gerade der entgegengesetzte, daß die Welt als geschaffene durch Gott bedingt und vermittelt ist. So einfach aber auch hier die Sache zu seyn scheint, so muß doch die Philosophie die Art und Weise der Vermittelung nothwendig auch

ausdrücken und begreifen. Noch mehr aber scheint sich die absolute Subjectivität durch die Weise ihrer Vermittelung in sich, aller philosophischen Erkenntniß zu widersetzen. Das Subject ist wesentlich sein eigenes Resultat, nicht das Resultat eines Anderen, und indem es sich zu einem Anderen verhält, ist es selbst schon die Voraussetzung dieses Verhältnisses; also es wird nicht zum Subject, sondern das Selbstbewußtseyn ist vielmehr als das Sichselbstsetzen das Aufheben alles Werdens, das Abbrechen aller Vermittelung durch ein Anderes. Hieraus scheint die Forderung hervorzugehen, daß, um das Subject seinem Wesen gemäß darzustellen, mit demselben unmittelbar anzufangen sey; wie es an sich das Setzen seiner selbst ist, ist es für Anderes und auch für unser Erkennen eine Voraussetzung, und nur als diese Voraussetzung wäre es erkannt und begriffen. Indem wir aber das Subject voraussetzen, haben wir es eben nicht erkannt, sondern vielmehr vorausgesetzt, und so sehr wir auch versichern möchten, daß wir uns erst in dieser Voraussetzung beruhigt fühlten, so hätte doch auf dem Felde des begreifenden Denkens die Erwiderung ihre vollkommene Geltung, daß wir vielmehr eben darum, weil das Subject nur als eine Voraussetzung aufgestellt werden könne, von diesem Glauben ablassen müßten, indem die Vorstellung der Subjectivität sich gerade dadurch als eine bloß subjective kenntlich machte. Anderseits aber ist diese von uns vorausgesetzte absolute Subjectivität auch wirklich weiter nichts als eine leere Form. Wenn wir Gott als das reine Seyn auffassen, so fällt sogleich in die Augen, daß diese Abstraktion unserer Vorstellung von Gott noch sehr wenig entspricht; dagegen scheinen wir mit der Subjectivität sogleich in eine viel höhere Sphäre zu treten. Dieser Schein kommt aber zunächst nur daher, daß wir unbewußt aus unserer Vorstellung beliebigen Inhalt hinzuthun, der in der Voraussetzung der ein-

sachen Subjectivität noch ganz und gar nicht liegt. Wir drücken uns also wohl aus: Gott ist absolute Person, und meinen damit, daß diese Person allgütig, allgerecht, allmächtig u. s. w. sey: diese verschiedenen Bestimmungen aber liegen noch nicht in der einfachen Subjectivität, welche unmittelbar den Anfang macht, sondern diese ist vielmehr eine solche, welche „von allen Bestimmungen frei" d. h. entleert ist. Nehmen wir die Subjectivität also rein als den Anfang, so hat sie dem Inhalte nach geradezu gar nichts vor dem Seyn voraus; sie soll allerdings absolute Persönlichkeit seyn, und in Betracht hierauf nennen wir sie auch wohl sogleich Selbstbewußtseyn, Geist u. s. w. allein dieß sind auch nur bedeutungslose Worte, und der Ausdruck der Subjectivität bringt nur den Schein herbei, als hätten wir hiermit schon eine unserer Vorstellung von Gott entsprechende concrete Bestimmung. Gott weiß sich selbst — aber was ist Gott? Das Anschauen seiner selbst als seines Inhalts und Wesens ist ein leeres Anschauen, wenn auf die Frage nach dem Wesen Gottes immer nur wieder das Anschauen selbst genannt wird; wir haben so immer nur eine Bestimmung, und erst mit dem Unterschiede erhalten wir einen Inhalt.

Bei diesem leeren Sichselbstwissen können wir nun schon darum nicht stehen bleiben, weil thatsächlich noch etwas Anderes, nämlich die Welt da ist. Den Uebergang von dem vorausgesetzten Subjecte zu diesem Anderen bildet nun die That. Wir scheinen hiermit den Fortgang unserer Erkenntniß ganz der Sache selbst anzupassen; zugleich haben wir mit Sicherheit dieß ausgedrückt, daß Gott nicht erst durch die Welt Subject geworden ist, sondern als Subject die Welt erschaffen hat. Sogleich aber tritt der Unterschied unserer Erkenntniß von dem Inhalte ein, daß nach unserem Fortgange die leere Gewißheit seiner selbst die Welt erschaffen hat. Hiermit findet aber das Gegentheil von dem

Statt, was wir beabsichtigen; denn jene leere Subjectivität bekommt erst durch die That und durch die Beziehung auf die Welt einen wirklichen Inhalt; nun mögen wir sie als allgütig, allmächtig u. s. w. bezeichnen, während wir vorher nur das leere Anschauen ihrer selbst von ihr aussagen konnten. Zugleich aber müssen wir dieß Erfülltwerden durch ein Anderes auf unser Erkennen nehmen, und gestehen, daß die vorausgesetzte Subjectivität, mit welcher wir anfingen, nicht die absolute war, sondern nur eine subjective endliche Vorstellung. Das bloße Geständniß aber, daß wir dieß so und nicht anders meinen, ist auch weiter nichts als eine einfache Versicherung, und indem sich der Inhalt dieser Versicherung in dem Fortgange der Erkenntniß selbst nicht ausdrückt, dürften wir nichts dagegen haben, wenn Jemand aus dem Gegebenen die Folgerung machte: also wird Gott erst durch die That und durch die Beziehung auf die Welt erfülltes Subject, allwissend, allmächtig u. s. w.

Wollten wir die Leerheit der vorausgesetzten Subjectivität aufheben, so würde dieß zunächst dadurch geschehen, daß wir sie als Resultat erscheinen ließen, indem durch das Werden und Vermitteln sogleich unterschiedene Bestimmungen und ein concreter Inhalt hineinkommen würde. Jedoch könnte dieß nicht in der Weise geschehen, daß wir etwa nur subjective Reflexionen vorausschickten, um durch ein beliebiges Hin- und Herreden den Anfang mit der vorausgesetzten Subjectivität plausibel zu machen; denn dann wäre das Resultat immer nur die Abstraction von dem Vorausgehenden, und so leer als wie vorher. Jenem Versuche aber, das absolute Subject als Resultat erscheinen zu lassen, scheint sich der Begriff der Subjectivität durchaus entgegenzustellen. Denn wenn auch das Werden einen Inhalt herbeischafft, so wäre doch das Subject als Resultat durch dieß Werden und durch ein Anderes vermittelt. Damit hört das Subject sogleich auf absolut zu seyn, und wird zu

einem endlichen und bedingten; oder vielmehr scheint es geradezu unmöglich, zur Form der Subjectivität überhaupt fortzugehn, indem das Subject als die Freiheit wesentlich nicht durch ein Anderes ist, sondern von sich selbst anfängt. Mit der Freiheit aber geht auch die That verloren und der ganze Inhalt scheint sich in die Nothwendigkeit des Seyns und Wesens zu verlieren. Auch scheint damit wenig gethan, wenn wir festhalten, daß das absolute Subject nur für uns Resultat ist, an sich aber nicht; denn mit dem bloßen Sagen ist wieder gar nichts geholfen, und wir können unmöglich so ohne Weiteres beliebiges von dem Inhalte wieder abziehen, ohne ihn selbst zu vernichten. Jene Versicherung, daß das absolute Subject nur für uns Resultat ist, jene Umkehrung des Resultats in das an sich Erste muß also ebenfalls bewiesen werden, muß sich in der Entwickelung selbst als nothwendig ergeben, wollen wir wirklich über die Voraussetzung der Subjectivität hinaus kommen.

Für die Erkenntniß der absoluten Subjectivität kommt es also vor Allem auf die Methode an. Hier aber muß behauptet werden, daß, wenn sich der Vorwurf gegen die Philosophie Hegels, daß sie Gott nicht als einen persönlichen auffasse, an die Methode anknüpft, diese vielmehr ihrem innersten Wesen nach die Methode der Freiheit ist, und daß durch sie allein die absolute Persönlichkeit Gottes erkannt werden kann. Die dialektische Methode ist ihrem einfachen Rhythmus nach schon das Schema der Subjectivität, und ihre Durchführung und Vollendung nothwendig mit dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit verbunden.

Für unsere jetzige Untersuchung haben wir nun die Methode vorzugsweise nach einer Seite hin in Betrachtung zu ziehen; nämlich in Bezug auf das Verhältniß der Unmittelbarkeit und Vermittelung, woraus sich der Begriff der absoluten Vermittelung ergeben wird. Die Methode nämlich hebt die Voraus-

setzung der leeren Subjectivität dadurch auf, daß sie dieselbe als Resultat erscheinen läßt, hebt aber zugleich die Endlichkeit der Vermittelung auf, indem sie das Resultat als nicht durch ein Anderes vermittelt, sondern vielmehr als absolute Vermittelung mit sich, als Letztes und Erstes, darstellt und ausdrückt.

Das Seyn als der Anfang der Logik ist die einfache Unmittelbarkeit, und daher die dürftigste und abstracteste Bestimmung. Als reines Seyn hat es weder eine Beziehung nach außen, wodurch es ein bestimmtes würde, noch Bestimmung in sich, wodurch es ein bestimmter Inhalt an sich selbst wäre. Wie es aber schlechterdings nichts giebt, was ein nur Unmittelbares wäre, so ist auch das Seyn ebenfalls vermittelt; aber diese Vermittelung fällt in Bezug auf das Seyn in uns. Das Seyn ist so einerseits das Resultat der Wissenschaft des Bewußtseyns, und durch diese vermittelt; anderseits ist es als reines Seyn ohne weitere Bestimmung nur in unserm Denken. Wollten wir dieß reine Seyn als alle Wahrheit und Wirklichkeit festhalten, so entstände die Forderung, es von unserer Subjectivität loszureißen, und als daseyend aufzuweisen. Wir finden empirisch die Mannigfaltigkeit der Dinge und der Welt vor, und legen wir das Seyn in diese Welt hinein, so wäre das reine Seyn in allem Daseyn das Absolute. Das Daseyn selbst aber in seinen bestimmten Unterschieden wäre ein Nichtiges und Nichtseyendes. Wie wir hier aber das bestimmte Daseyn nur empirisch aufgenommen haben, so ist auch die Zuthat, welche dadurch das reine Seyn bekommt, eine dem Seyn selbst äußerliche, und von außen an dasselbe herangebrachte. Das reine Seyn ist, als allgemeines, Gedanke, aber nicht Denken für sich, Sichselbstdenken, sondern Denken an sich, und alles bestimmte Seyn, in welchem es wirklich wäre, ist nicht für dasselbe, oder gar durch dasselbe, auch nicht seine

Erscheinung, sondern es ist eben so unmittelbar da, als das Seyn selbst. Das bestimmte Daseyn wäre so, obwohl es nur in Bezug auf das Seyn als ein nichtiges bezeichnet würde, doch nicht durch das Seyn selbst vermittelt, sondern die Vermittelung fiele wieder in uns, welche das Daseyn aufnehmen, und von ihm zum Seyn übergehen. In diesem willkürlichen Hinzuthun des Daseyns als eines Anderen zum Seyn liegt wenigstens die Wahrheit, daß das Seyn als solches nicht ist. Jene Willkür aber, das Seyn ohne Weiteres als Seyn im Daseyn aufzufassen, hebt die Logik durch den Fortgang vom Seyn zu Nichts auf, und sagt damit, was das Seyn an sich und unmittelbar in Wahrheit ist. Erst mit dem Fortgange vom Seyn zu Nichts haben wir das Seyn in Wahrheit gedacht, oder damit in Wahrheit erst angefangen zu denken, indem die Tautologie des Seyn=Seyn eine bloße Gedankenlosigkeit ist. Mit diesem Fortgange wird aber zugleich die Vermittelung in das Seyn selbst verlegt, und schon das Werden ist die concrete Einheit unterschiedener Bestimmungen und nicht bloß abstrakter Gedanke sondern Begriff. Durch die ganze Sphäre des Seyns aber bezieht sich die Vermittelung nur auf den bestimmten Inhalt, nicht auf die Form des Seyns und der Unmittelbarkeit überhaupt. Dieß drückt sich am Seyn selbst dadurch aus, daß aller Fortgang im Seyn die Gestalt des Uebergehens in ein Anderes hat; denn indem das Seyn noch nicht negative Beziehung auf sich ist, sind die Bestimmungen desselben nicht durch es selbst gesetzte, sondern seyende und werdende. Das Maaß ist die höchste Bestimmung des Seyns und seine Vollendung; aber es ist noch die seyende Einheit der Qualität und Quantität, und als solche noch nicht gegen den Unterschied als ein Anderes in sich reflectirt, oder das Maaß ist noch nicht an sich die Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung, noch nicht die Vermittelung mit sich als das Setzen

eines Anderen, und Aufheben deſſelben zu einem Vermittelten. Wie ſich aber jene ſeyende Einheit des Qualitativen und Quantitativen im Maaßloſen aufhebt, ſo hebt ſich damit das Seyn überhaupt zum Weſen auf. Das Maaßloſe iſt als die geſetzte Negation aller unmittelbaren Beſtimmungen, die Negation ſeiner ſelbſt, oder die abſolute Negativität und Gleichgültigkeit gegen ſich, der einfache Widerſpruch mit ſich, das zu ſeyn, was es nicht iſt, und das nicht zu ſeyn, was es iſt.

In der Sphäre des Weſens tritt ein anderes Verhältniß der Unmittelbarkeit und Vermittelung ein. Zunächſt erſcheint das Weſen durch das Seyn geworden, allein indem es die eigene Negativität des Seyns iſt, wodurch es ſich aufgehoben, iſt das Weſen die Wahrheit des Seyns. Das Weſen iſt daher nicht vermittelt durch das Seyn, ſondern das Weſen iſt an ſich ſelbſt ſchon die Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung. Dieſe Einheit aber iſt im Weſen ſelbſt noch unmittelbar oder ſeyende Einheit, und dieſe Unmittelbarkeit noch der Reſt des Seyns, der dem Weſen anklebt und daſſelbe vom Begriffe unterſcheidet. Das Weſen iſt nämlich als die Negativität ſeiner ſelbſt nur Beziehung auf ſich, indem es zugleich Beziehung auf ein Anderes iſt; dieß Andere aber iſt ſelbſt kein unmittelbar Anderes, ſondern durch das Weſen ſelbſt geſetztes, ſo daß alſo das Weſen die Vermittelung mit ſich ſelbſt iſt. Das Weſen iſt daher ſchon Bewegung, Proceß, und es fragt ſich, wie dieſe Bewegung beſchaffen iſt, und ſich von dem Proceſſe des Begriffs und der Idee unterſcheidet. — Es iſt eine weſentliche Beſtimmung der Schellingſchen Philoſophie, daß die Indifferenz nicht wirklich iſt, wenn nicht ebenfalls die Differenz geſetzt iſt; und wir hätten hier ſchon das, was man Hegel gegenüber fordert, nämlich Ruhe, und zwar in der Bewegung. Die Indifferenz iſt als der ewig aufgelöſte Widerſpruch auch die ewige Ruhe mit ſich, aber ſie iſt nur Indifferenz

als die Negation der Differenz, und diese ist Differenz nicht an sich, denn an sich ist sie in jedem Punkte zur Identität aufgehoben, sondern nur in Bezug auf die Indifferenz ist sie das Ueberwiegen des Objects oder Subjects. Allein indem die Differenz als solche schlechterdings außer der Differenz fällt, haben wir doch wieder die Ruhe nur auf der einen, die Bewegung auf der andern Seite; und wenn gleich das Eine nicht ohne das Andere ist, so ist doch keines wirklich im Anderen. Die Indifferenz erhält sich und ist gegenwärtig in der Differenz, aber sie erhält sich nicht als Einzelnheit, sondern vielmehr nur als Allgemeinheit, d. h. als Abstraction. Indem von der Allgemeinheit nur zur Besonderung und nicht zur Einzelnheit fortgegangen wird, hat die Allgemeinheit auch nicht wirklich die Besonderung und das freie Urtheil in sich, sondern bleibt selbstlos, und das Uebergreifen der Indifferenz über die Differenz ist nur das Nichtberührtwerden derselben von der Negation. Indem aber ferner die Indifferenz nur quantitativ ist, ist sie auch nicht als Negativität ihrer selbst erkannt, sondern fällt in die Sphäre des Seyns zurück; sie ist ansichseyende positive Unmittelbarkeit, und wie die Differenz derselben äußerlich, so ist es eine äußere Reflexion, welche alle Bestimmtheit und allen Unterschied zur Indifferenz zurückführt und aufhebt. Fassen wir die Indifferenz nicht als Seyn, sondern als Wesen, so würde Ruhe und Bewegung, Unmittelbarkeit und Vermittelung nicht mehr abstract auseinander fallen, aber indem das Wesen doch noch nicht fürsichseyende Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung ist, würde das Festhalten des Absoluten als des Wesens ungefähr der Auffassung entsprechen, welche man der Hegelschen Philosophie unterschiebt. Während sowohl Spinoza als auch Schelling in die Unmittelbarkeit des Seyns zurückfällt, so wären wir über die Auffassung des Absoluten als der abstrakten unterschiedslosen Identität dadurch hinaus, daß

wir das Absolute als Vermittelung mit sich bestimmt hätten. Als Negativität seiner selbst ist das Absolute wesentlich erscheinend, und eben diese Bewegung, sich ein Anderes gegenüber zu stellen, und dieß Andere auch ebensosehr aufzuheben. Wenn wir an dieser Bewegung die Ruhe vermissen, so wäre dieß einerseits ein Vorzug, wenn die Ruhe weiter nichts als die unterschiedslose Identität seyn soll; allein das Wesen ist zugleich Beziehung auf sich und hat daran sogleich das Moment, was man sich als Ruhe vorstellt. Verstehen wir aber unter Ruhe die Subjectivität, so hat allerdings das Wesen diese Ruhe noch nicht. Allein damit wäre wieder gar nichts geholfen, wenn wir so ohne Weiteres dem selbstlosen Processe der Vermittelung die Persönlichkeit aufpflanzten. Wir würden dann die Erscheinung des Wesens als Schöpfung bezeichnen, und das Wesen selbst als Person dem Geschaffenen gegenüber stellen. Abgesehn davon, daß wir uns mit der bloßen Vorstellung der Persönlichkeit begnügten, so wäre diese Persönlichkeit sogleich eine endliche, indem sie das Geschaffene sich nur gegenüber hätte; und ferner wäre diese Subjectivität eine bloße Voraussetzung, und hätte vor der Identität des Seyns gar nichts voraus. Wir hätten in beiden Fällen einen Gegensatz von Ruhe und Bewegung, von Form und Inhalt, nur daß der Gegensatz zwischen Person und Welt den Widerspruch und die Gedankenlosigkeit auf die höchste Spitze triebe. Das Wesen aber ist darum noch nicht unendliche Subjectivität, weil es nur die seyende Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung ist. Zugleich aber ist das Wesen als Negation des Seyns seine eigene Negativität und weist über sich selbst hinaus; um einen sogenannten processualischen Gott zu bekommen, hätten wir also dieß dem Begriffe nach über sich Hinausweisen in ein ewiges Suchen seiner selbst zu verwandeln, und uns mit einem Fuße in den Begriff hineinzustellen, mit dem andern aber in dem

Wesen stehen zu bleiben. Das Fürsichseyn des Absoluten fiele alsdann in unser Denken, und wir lösten durch das Denken der Substanz die selbstlose Nothwendigkeit zur Freiheit auf; allein beides, die Erhebung der Substanz in das Subject, wie die Aufhebung der Nothwendigkeit in die Freiheit wäre dem Absoluten äußerlich und damit nur *scheinbar*.

Der *Begriff* ist dagegen an und für sich die Erhebung der Substanz in das Subject. Der Begriff ist nämlich nicht mehr die unmittelbare oder seyende Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung, sondern auch diese Unmittelbarkeit ist vermittelt und der Begriff ist als die *fürsichseyende* Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung die *absolute* Vermittelung mit sich. Zunächst ist es wieder die immanente Negativität, wodurch der Begriff als aus dem Seyn und Wesen geworden, nicht durch diese vermittelt, sondern vielmehr die Wahrheit des Seyns und Wesens ist. Das Wesen ist als die Negation des Seyns zugleich seine eigene Negativität und die Vollendung desselben nicht es selbst sondern seine Aufhebung zum Begriffe. — Als Negativität seiner selbst *erscheint* das Wesen, ist das Verhalten zu einem Andern: dieß Verhalten zu einem Anderen ist zugleich Verhältniß zu sich selbst, und das Wesen ist nicht die eine Seite, sondern in sich Totalität. Diese Bewegung und Vermittelung aber *ist* das Wesen, es ist *seyende* Vermittelung, und diese seyende Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung ist die blinde selbstlose Einheit der Nothwendigkeit; sie ist noch nicht in sich reflectirte Einheit, sondern nur an sich oder für uns. Allerdings ist das Wesen als absolute Nothwendigkeit nicht durch ein Anderes bestimmt und bedingt, denn es hat nichts außer sich; es hat sich zum Grunde und geht zu sich zurück. Allein dieser Proceß ist die inhaltsvolle Bewegung von Nichts durch Nichts zu Nichts; denn die eigene Negativität ist das Setzen eines Anderen und

Aufheben dieses Anderen zu einem Nichtigen, welches Vernichten das Wesen selbst ist. Das Zusammengehen des Wesens mit sich selbst ist daher der eigene Verlust desselben und das Wesen wird sich nicht als sich selbst, sondern als Begriff offenbar. Die Einheit des Wesens mit sich ist im Begriffe Einzelnheit; er ist nicht unmittelbare Beziehung auf sich als Seyn und Uebergehen in ein Anderes, sondern Proceß in sich selbst, aber nicht die negative Beziehung auf sich als Scheinen an einem Anderen, sondern freie Selbstbestimmung. Die ansichseyende Einheit des Begriffs ist Allgemeinheit, als affirmative Beziehung auf sich, in sich reflectirte Einheit, und darum an sich selbst schon die Besonderheit und Einzelnheit; ebenso aber ist jedes Moment der ganze Begriff und die Einzelnheit nur der als bestimmte Bestimmtheit gesetzte Begriff. Dadurch nun ist im Begriffe alle endliche und äußere Vermittelung zur immanenten geworden, und es giebt keine Unmittelbarkeit, die nicht als Vermittelung gesetzt wäre. Der Begriff ist also als fürsichseyende Einheit der Unterschiedenen ebenfalls Proceß; aber dieser Proceß ist vom Proceß der Substanz dadurch verschieden, daß wenn dieser die selbstlose Einheit zum Anfange und Ende hatte, im Begriffe die subjective Einheit wie Anfang, so Resultat ist. Die Absolute Vermittelung des Begriffs besteht also darin, daß er einmal nicht durch ein Anderes sondern durch sich vermittelt ist; ferner aber ist der Begriff nicht nur diese Vermittelung mit sich, so daß dieselbe zu einer seyenden Einheit zusammenfiele, sondern er ist das allseitig aufgehobene Seyn, das Sichselbstunterscheiden, und Freilassen des Unterschiedes, in welchem er sich als auf ein Anderes auf sich selbst bezieht. Die absolute Vermittelung mit sich ist daher wesentlich concrete Idealität und übergreifende Subjectivität.

Ebenso wenig wie der Begriff durch die Stufen, welche ihm in der Entwickelung der Wissenschaft vorangehen, vermittelt

ist, ebenso wenig ist die absolute Idee, als der realisirte Begriff, durch die in der Logik vorangehende Objectivität, oder durch das Leben und Erkennen vermittelt. Wie der Begriff an sich schon die Idee, so ist die Idee selbst als Einheit des Begriffs und der Objectivität, eben das Verschwinden des Scheins, als wäre sie nur das Resultat der Entwickelung, sie ist vielmehr der Grund alles logischen Inhalts, den sie als absolute Form zur durchsichtigen Einheit in sich selbst versammelt. Die Idee als logische ist aber noch nicht der absolute Geist, sondern das Wesen des Geistes. Hiermit entstehen neue Schwierigkeiten. Wie in der Wissenschaft die Natur und der endliche Geist zwischen der Idee und dem absoluten Geiste liegt, so hat es den Anschein, als wäre der absolute Geist durch dieses Andere geworden und vermittelt. Dieß wird denn auch als Hegels Ansicht dargestellt: Gott wird durch die Natur und den endlichen Geist zum Geiste.

Zunächst aber wäre festzuhalten, daß hier nicht von dem Seyn Gottes, sondern von dem Selbstbewußtseyn Gottes die Rede ist; es wird nicht gesagt: das Seyn Gottes sey durch die Natur und den endlichen Geist vermittelt, sondern das Wissen Gottes von sich selbst, oder Gott komme im Wissen des Menschen von ihm zum Selbstbewußtseyn. Das Seyn Gottes aber, welches hier jenseits der Vermittelung durch ein Anderes die Voraussetzung dieser Vermittelung ist, wäre der logische Inhalt; und hierüber haben wir schon vorher bemerkt, welche Gewaltthat man vornimmt, um die Sache leichter ins Werk setzen zu können, indem man den logischen Inhalt kurzweg als die unpersönliche Vernunft bezeichnet. Will man an der Vorstellung des Uebergangs der Idee in die Natur, oder des Abfalls derselben von sich selbst, oder an der Vorstellung Gottes vor der Erschaffung der Welt festhalten, so dürfte man doch wenigstens nicht vergessen, daß die Idee, welche

hier von sich abfallen soll; schon als undurchdringliche Persönlichkeit erkannt ist, so daß diese also auch das Moment, welches sie durch die Vermittelung bekommen soll, an sich schon hat. — Ferner aber thut man allerdings, wie schon vorher gezeigt, ganz Recht, wenn man das Selbstbewußtseyn, welches das Absolute erst durch ein Anderes bekommt, für kein absolutes gelten lassen will. Jedoch fällt sogleich in die Augen, daß wenn Gott erst aus der in sich zerworfenen Natureristenz als Geist hervorgehen soll, dieses Abenteuer unmöglich glücklich ablaufen kann. Denn wenn das Absolute durch ein Anderes, nämlich durch die Natur und den endlichen Geist vermittelt ist, so wird sogleich hierdurch dieses Andere als Endliches zum Unendlichen gemacht, und durch dieses fürsichseyende Endliche kommt das Absolute nimmermehr als Person hindurch, wenn es nicht an sich schon Person ist. Ist das Wissen des Menschen von Gott wirkliches Wissen, so ist es nothwendig durch Gott selbst vermittelt; das Wissen des Menschen von Gott aber, durch welches Gott vermittelt seyn soll, ist weder wirkliches Wissen des Menschen von Gott, noch Selbstbewußtseyn Gottes von sich, sondern es bleibt in der zerworfenen Existenz, in der fixirten Endlichkeit stehen, und ist nur endliches Wissen des Menschen von sich, nicht von Gott.

Der Mißverstand besteht hier wieder darin, daß man die Methode und den Begriff der absoluten Vermittelung nicht gefaßt hat. Fichte spricht diesen Mißverstand einfach so aus, daß nach Hegel Seyn und Denken schlechthin (d. h. unmittelbar) identisch seyn sollen. Also, wie das subjective Denken von Moment zu Moment sich entwickelt und auseinanderlegt; ebenso das objective Seyn als die absolute Wahrheit; und wie der endliche Geist sich zu Gott erhebt, so ist dieß Resultat, der absolute Geist, nicht Resultat seiner selbst, sondern Resultat dieser Erhebung eines Anderen zu ihm; die Entwickelung

der Wissenschaft ist auch Entwickelung des objectiven Inhalts. Dagegen besteht gerade das Wesen der Methode und der immanenten Entwickelung darin, daß was für uns Resultat ist, an sich nicht Resultat eines Anderen, sondern Resultat seiner selbst und ebenso sehr das absolut Erste ist; hiermit ist sogleich gegen eine abstracte Einheit von Denken und Seyn der Unterschied anerkannt, und weder jene noch diese, sondern eine concrete, d. h. den Unterschied in sich fassende Einheit ist das Wesen der Methode. Wenn der endliche Geist sich zu Gott erhebt, durchbricht er seine Endlichkeit, und erkennt nicht sich selbst, sondern Gott als sein Wesen und seine Wahrheit; das Absolute selbst aber ist nicht durch jene Erhebung geworden, sondern ist vielmehr die Voraussetzung dieser Erhebung. Wie sich hier das Absolute ergeben hat, ist es nicht mehr die logische Idee, sondern hat die entwickelten Unterschiede der Natur und des Geistes zu seinen Momenten; der absolute Geist selbst aber ist die absolute Vermittelung mit sich, und als diese concrete sichselbstbewegende Einheit, die Entäußerung und Offenbarung, und in seinem ewigen Selbstbewußtseyn der Grund und die Voraussetzung alles endlichen Seyns und des menschlichen Wissens von ihm.

Die Vorstellung läßt die Totalität des absoluten Geistes, in welcher dieser Anfang, Mitte und Ende zugleich ist, immer wieder zu festen Unterschieden auseinanderfallen. Fangen wir also vom absoluten Geiste an, und gehen von ihm zur Welt über, so trennt die Vorstellung beides zu endlichen Abstractionen. Wird das Schaffen Gottes in die Zeit verlegt, und als einmal vergangene Thatsache angeschaut, so war Gott ohne die Welt nicht wirklich Schöpfer; soll es nun zum Wesen des absoluten Geistes gehören, daß er schaffe, so war Gott ohne die Welt nicht wirklich Geist, und nicht der absolute Geist hat die Welt geschaffen, sondern das Absolute ist erst durch das Schaffen

zum Geiste geworden, wie es durch die Welt zum Schöpfer geworden ist; d. h. Gott ist überhaupt nicht Schöpfer der Welt, denn dieß setzt voraus, daß er nicht durch die Welt, sondern die Welt durch ihn vermittelt ist. — Ebenso verhält es sich, gehen wir vom absoluten Geiste zum Wissen des Menschen von ihm über. Der absolute Geist offenbart sich; das Andere, Endliche und Geschaffene bleibt nicht in der Endlichkeit stehen, sondern erkennt Gott als die Wahrheit und als das Wesen, und indem es wirklich von Gott weiß, ist es nicht blos endliches, dem Absoluten fremdes Denken, sondern der absolute Geist ist dem menschlichen Wissen immanent. Halten wir wieder den absoluten Geist, und das Offenbarseyn seiner im Anderen auseinander, und fassen es in einer Zeitfolge, so ist Gott zuerst nicht der sich offenbarende Geist, sondern erst durch das Wissen eines Anderen zum offenbaren geworden, d. h. nicht Gott hat sich selbst offenbart, sondern das Andere hat Gott offenbart.

Die Nachlässigkeit im Ausdruck kann hier leicht zum Mißverständniß Veranlassung geben, besonders wenn man einzelne Sätze aus dem Zusammenhange herausreißt. So sagt Hegel: „Die Religion ist auch Bewußtseyn, und hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden." (Religionsphil. S. 129.) Halten wir diese bildliche Ausdrucksweise fest, so scheint der absolute Geist nur Resultat, nicht auch Anfang des Processes zu seyn. Hegel spricht aber sogleich von der Einseitigkeit dieses Ganges und sagt: „Diese ist, daß in ihm eine schiefe Bedeutung liegt,

nämlich die, daß wir von etwas Anderem anfangen, entweder vom logisch Abstracten, oder von der concreteren Natur, vom endlichen Seyn, und weil wir so von einem Anderen anfangen, der Inhalt als nicht absolut erscheint, sondern als Resultat. — Aber es ist zu bemerken, daß wenn zwar zunächst der Gang als vermittelnd erscheint, so ist es doch in diesem Resultate selbst, daß sich die Einseitigkeit aufhebt, oder daß das Resultat dieß abwirft, Resultat zu seyn, der Widerstoß ist gegen diese Bewegung. — Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist so das Erste, und einzig Wahre." (Ebendas. S. 132.)

Erst durch den Begriff der absoluten Vermittelung sind die Extreme der formlosen Substanz und der vorausgesetzten und leeren Subjectivität überwunden. Als wirkliche absolute Vermittelung mit sich ist der absolute Geist nicht leeres Selbstbewußtseyn, nicht das Brüten über sich selbst, und das Anschauen seiner Thatlosigkeit oder auch der Möglichkeit des Thuns, welches in Wirklichkeit nichts thut, sondern sein Selbstbewußtseyn ist als Wille zugleich schöpferische That; die schöpferische That ist die wirkliche Freiheit, und zugleich das Freilassen des Geschaffenen von sich selbst. Aber diese That Gottes ist seine That, und das Geschaffene seine Welt. Gott steht daher nicht als Subject der Welt als einem fremden Objecte gegenüber. Stellen wir uns die Persönlichkeit so vor, und halten diesen Gegensatz von Subject und Object fest, so ist Gott ein einzelnes endliches Individuum. Wie wir am Objecte unserer Endlichkeit uns bewußt werden, und darin durch die Natur wie durch die Geschichte vermittelt sind, so ist der Gott, dem die Welt schlechthin Gegenstand bleibt, auch nicht Schöpfer der Welt, sondern diese ist ohne ihn da, vielmehr die Voraussetzung seiner Persönlichkeit. In dieser Auffassung der Persönlichkeit ist Gott auch nur als persönlicher vorgestellt,

ist nur in unserem Gedanken Person, nicht an und für sich. Wir sagen es und meinen es, und glauben daran, allein die Persönlichkeit Gottes selbst ist durchaus verschlossen und thatlos; Gott ist nur absoluter Geist, aber indem es beim Seyn bleibt, und Gott sich nicht auch als Person offenbart, ist er in Wirklichkeit nur Seyn und Wesen, nicht Person, er erscheint an einem Anderen, nicht an und für sich. Die absolute Persönlichkeit ist nicht die leere Transcendenz, das Insichseyn gegen ein Andersseyn, in welchem die Person nicht als Person sondern als Seyn immanent ist, sondern das wirkliche thatkräftige Uebergreifen über das Object, nicht das Stehenlassen desselben als eines fremden, sondern die absolute Versöhnung dieses Anderen mit sich. Die absolute Persönlichkeit hebt also ebenso sehr das Andersseyn auf, und weiß in diesem Anderen nicht einen fremden unüberwundenen Gegensatz, sondern sich selbst. Das Wissen des Menschen von Gott ist als Selbstbewußtseyn Gottes von sich die reale Offenbarung der absoluten Persönlichkeit, die wirkliche Versöhnung des menschlichen und göttlichen Geistes und eben diese Versöhnung der lebendige absolute Geist. Der absolute Geist ist daher wesentlich Bewegung, Proceß, Leben, aber in dieser Bewegung ist er ebenso sehr die ewige Ruhe, weil er Anfang, Mitte und Ende zugleich ist.

Ebenso aber, wie Gott nicht durch das Wissen des Menschen von ihm Person geworden ist, so ist es auch ganz falsch ausgedrückt, wenn man sagt: die Persönlichkeit Gottes besteht darin, daß der Mensch von ihm weiß. Hier wird die Persönlichkeit Gottes, wie sie Hegel auffaßt, als eine illusorische bezeichnet, und das Selbstbewußtseyn Gottes im menschlichen Geiste soll hiernach nicht wirklich in Gott, sondern nur in den Menschen fallen, d. h. Gott soll trotz seiner Persönlichkeit der Welt nur immanent, nicht transcendent seyn. Wir wissen

Mancherlei, ohne daß dieß durch unser Wissen Person würde. Im Wissen von Gott aber weiß der endliche Geist nicht irgend etwas, dieß und jenes, sondern der Gegenstand seines Wissens ist absoluter Gegenstand, er erkennt Gott als absolute Wirklichkeit, als sein Wesen und seine Wahrheit. Indem Ich aber als Subject das Absolute als das Ansich und als concrete d. h. subjective Allgemeinheit zum Gegenstande habe, bleibe Ich nicht mit gleichem Werthe als endliches Subject neben dem Absoluten stehen, sondern das Wissen Gottes selbst ist die Aufhebung dieser festen Endlichkeit. Dem absoluten Object gegenüber habe ich meine Endlichkeit als solche zu setzen, d. h. aufzuheben; mein Bewußtseyn von Gott ist zugleich das Wissen meiner als endlichen, und das Object meines Bewußtseyns nicht nur dieß, sondern an sich das absolute Wesen und die Wahrheit meiner Endlichkeit. Im Bewußtseyn Gottes ist daher das Selbstbewußtseyn meiner Endlichkeit nicht leer, sondern zugleich im Besitze seiner Wahrheit; diese Wahrheit aber als der absolute Gegenstand ist eben dadurch, daß ich mich nicht gegen denselben festhalte, sondern mich als aufgehobene Endlichkeit zu ihm verhalte, an und für sich Gegenstand, in Einem das Wissen von mir und das Wissen seiner von sich selbst. Eine Persönlichkeit Gottes, die nicht der Welt transcendent ist, wäre gar nicht Persönlichkeit; die persönliche Immanenz ist aber sogleich auch Transcendenz. Die Persönlichkeit Gottes wäre nur dann nur Immanenz d. h. keine Persönlichkeit, wenn dieselbe nur darin bestände, daß der endliche Geist, ohne wirkliches Wissen des Absoluten, Gott als persönlichen vorstellte; dann wäre die Persönlichkeit Gottes nur meine Vorstellung, nicht an und für sich d. h. Gott wäre in Wirklichkeit nicht Person, und ich hätte dann nur nach dieser Wahrheit und Wirklichkeit meine Vorstellung zu verbessern, und von derselben überhaupt abzulassen.

Hiermit erledigt sich zugleich der Einwurf, daß der Mensch dadurch, daß sein Wissen von Gott das Selbstbewußtseyn Gottes sey, zu Gott selbst gemacht werde. Dieß geschieht vielmehr gerade da, wo man es am wenigsten vermuthet, nämlich in dem Fixiren des endlichen Wissens dem göttlichen gegenüber. Wenn der subjective Idealismus in aller Demuth und Bescheidenheit seine Subjectivität festhält, und vom Absoluten nichts wirklich zu wissen behauptet, so macht er nicht Gott, sondern das subjective endliche Ich zur absoluten Idealität. Dieß endliche Ich wird wohl durch das Nichtwissen des Objects als endlich bezeichnet, aber nicht als endlich gesetzt, sondern ist in seiner Nichtigkeit zugleich die absolute Alles verzehrende und Gott selbst in ihre Nichtigkeit hineinziehende Substanz. Gegen dieß Ich, das nicht ein Anderes, sondern in Allem nur sich selbst weiß, ist das Absolute ein für sich leeres Jenseits, ein macht- und kraftloser Schatten, der wie das Ich die Endlichkeit nicht zu durchbrechen und sich zu offenbaren vermag, dessen Wille nie geschehen, dessen Reich nie kommen kann, weil das endliche Ich in aller seiner Demuth nur sich und nicht Gott die Ehre giebt. Allein das Ich verzehrt sich in seiner hochmüthigen Demuth an seinem eigenen Feuer, und ist in der Erkenntniß seiner als des Geistes, der nur verneint, die Verzweiflung, in welcher das Ich die Erfahrung seiner wirklichen Endlichkeit macht, und damit zugleich seiner göttlichen Ebenbildlichkeit und Versöhnung mit Gott gewiß wird. In der Erkenntniß Gottes liegt nicht nur das Bekenntniß der Endlichkeit, sondern diese hat auch wirklich ihr Recht bekommen; indem mein Wissen von Gott Wissen Gottes von sich selbst ist, bin ich nicht Gott, sondern mein Seyn als endliches ist vielmehr aufgehoben. Wodurch aber mein Seyn, diese unmittelbare endliche Einzelnheit, aufgehoben ist, ist das Wissen, und Ich bin im Wissen

Gottes von sich als Bewußtseyn bestimmt; im Bewußtseyn unterscheide ich mich von Gott, und das Bewußtseyn, dieser Unterschied, geht nicht verloren, sondern mit dem von mir Unterschiedenen weiß ich mich in Einheit; bin nicht selbst diese Einheit. Eben wegen dieser concreten Identität bin Ich weder Gott, noch bin Ich in Gott vernichtet. Nur das selbstlose Seyn ist die Vernichtung des endlichen Ich, weil es alle Unterschiede zur abstracten Unterschiedslosigkeit aufhebt; im Verhältniß zum Seyn habe ich daher nicht nur mein Seyn, sondern mein Wissen vom Seyn aufzuheben, um zur unterschiedslosen Indifferenz zusammen zu sinken. Die absolute Persönlichkeit Gottes aber ist zugleich das Setzen und Erhalten des Unterschiedes, die Bewährung des endlichen Ich, weil sie nicht leere selbstsüchtige Transcendenz ist, sondern die lebendige Bewegung im Unterschiede.

Ganz ebenso aber, wie nach Hegel Gott als persönlich durch die Welt und den Menschen bedingt seyn soll, so soll auch die Entwicklung des menschlichen Wissens von Gott die Vervollkommnung des göttlichen Selbstbewußtseyns selbst seyn. Dieser Ansicht fehlt es noch an einer weiteren Ausführung, zu welcher sich besonders die Reflexion darbieten möchte, daß ja in gegenwärtiger Zeit die Menschen noch immer auf so verschiedene Weise sich Gott vorstellen. Wie also — könnte man fragen — mag diesem von den endlichen Geschöpfen geschaffenen Gotte in dem verschiedenen Wissen von sich selbst zu Muthe seyn? — Allein es ist nicht zu verlangen, daß diese Ansicht zur Deutlichkeit erhoben werde, weil Dunkelheit und Trübheit ihr wesentlicher Charakter ist. Jedoch geht man hier offenbar noch einen Schritt weiter: nämlich jetzt soll das Wissen des Menschen von Gott überhaupt noch nicht hinreichen, Gott zu einem persönlichen zu machen, sondern es wird vielmehr be-

hauptet, daß Gott erst dann zur Person werde, wenn das menschliche Wissen der Form und dem Inhalte nach zum wahrhaften Wissen sich erhoben habe. Allein ebenso wenig, wie Gottes Persönlichkeit durch die Welt und den Menschen vermittelt ist, ebenso wenig ist die Entwickelung des menschlichen Wissens Entwickelung der göttlichen Persönlichkeit an und für sich. Der menschliche Geist hat als endlicher und geschaffener nothwendig eine Geschichte, indem er unmittelbar und an sich seinem Wesen als der Freiheit nicht entspricht, sondern vielmehr durch seine That sich seinem Wesen gemäß zu produciren hat. Die zeitliche Enthüllung und das Offenbarwerden Gottes im menschlichen Wissen setzt aber das ewige Offenbarseyn Gottes schon voraus, und nur im Verhältniß zu diesem Offenbarseyn ist das menschliche Wissen ein zeitlich endliches und mangelhaftes, hat diese Endlichkeit an sich, und ist als Widerspruch mit seinem Wesen zugleich das Hinaustreiben und Hinausgehen über sich selbst. Denn daß der Mensch Gott in Wahrheit nicht erkennt, ist Gott selbst nichts gleichgültiges, sondern fällt in seine Erscheinung. Diese Erscheinung entspricht ihrem Wesen nicht, ist nicht die dem Wesen gemäße Wirklichkeit, so lange Gott nicht gewußt wird, wie er an sich ist; allein dieses Nichtentsprechen setzt sogleich die Vollendung des göttlichen Wissens in sich selbst voraus, und es bleibt auch nicht bei dieser Entzweiung des göttlichen und menschlichen Wissens, sondern der sich selbst ewig offenbare Gott wird auch dem Menschen wirklich offenbar, wenn die Zeit erfüllet ist.

Wir hätten zum Schlusse noch eines Werkes Erwähnung zu thun, welches den einseitigen und abstracten Standpunkten gegenüber besonders dadurch Wichtigkeit bekommt, daß es an den psychologischen Formen der Erkenntniß selbst die Dialectik

ihres Uebergehens in einander und die nothwendige Vermittelung nachweist; zugleich tritt dasselbe wenn auch nicht positiv gegen Hegel, doch mit der Behauptung auf, die Hegelsche Philosophie von einer wesentlichen Seite ergänzt und vollendet zu haben. Wir meinen die Genesis des Wissens von Hinrichs (Heidelb. 1835). Indem wir es hier vorzugsweise mit der allgemeinen Tendenz des Werkes zu thun haben, käme vor Allem das Verhältniß der Genesis des Wissens oder der Metaphysik des Geistes zur Phänomenologie und Logik einerseits, und zur Psychologie anderseits in Betracht. Hinrichs giebt dieß Verhältniß einfach so an: „Hegel betrachtet die Erkenntniß phänomenologisch, am Gegenstand erscheinend, und logisch, an sich frei von aller Gegenständlichkeit, im reinen Gedanken. In der Phänomenologie ist der Geist in Beziehung auf Andres, und wird sich alles Seyns als seiner selbst bewußt, in der Logik ist er im reinen Gedanken von ihm, als freier Begriff, welcher sich selbst der Gegenstand ist. Nun sagt Hegel ausdrücklich: Werke Bd. 5., Logik Bd. 2. S. 273., daß der Geist den Gegenstand in eine Begriffsbestimmung verwandele, welcher Gegenstand zwar auch hier logisch ein gegebener sey, aber nicht als einwirkendes Object oder Gegenstand, wie er als Vorstellung in das Subject eintrete. Damit beschränkt er die Erkenntniß auf den Geist, wie er theils erscheinender, theils logischer Gegenstand ist, indem er die Erkenntniß nicht in der Form der eigenen Bestimmungen des Geistes selbst entwickelt. Zwar hat er die Psyche, den Geist befreit von den sogenannten Kräften und Vermögen, indem er die Bestimmungen desselben als solche aufgezeigt, die durch sich selbst in einander übergehen, und sich auseinander erzeugen, überhaupt sich durch sich selbst zu allgemein geistiger Einheit und Totalität hervorbringen. In allen diesen Bestimmungen ist aber der Geist noch mit dem Aeußerlichen und Natürlichen

behaftet und verwickelt, wovon er sich zwar durch seine Erhebung zur Objectivität befreit, aber nicht wirklich erkennend, da er sie bloß in seiner Subjectivität zum Inhalte hat. Der Geist ist zwar nach Hegel auf seine eignen Bestimmungen thätig, als auf das Gefühl, die Vorstellung und das Denken, auf Trieb und Neigung, doch verwandelt er diese Bestimmungen nicht in Begriffsbestimmungen, wodurch sie zu wirklichen Erkenntnißformen würden, was aber, da die Idee als Erkennen und Wollen die innerste Seele des Geistes in seiner theoretischen und practischen Thätigkeit ist, nicht bloß möglich ist, sondern wirklich gefordert werden muß. Und dieß ist die Aufgabe der Genesis des Wissens, den Geist, wie er frei von aller Beziehung auf Andres das Seyn und Denken seiner selbst ist, erkennend zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen. — Die Genesis des Wissens hat daher den Geist nicht als erscheinenden, und nicht als logischen, sondern als wirklichen Geist zum Inhalt, die Selbsterkenntniß des Geistes als wirkliches Wissen." (Vorrede S. L. und LI.)

Schon in der Psychologie fängt der Geist von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen; und dieß ist keine willkürliche Abstraction, sondern „der Geist ist selbst dieß, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwickelung mit einem äußerlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu seyn." (Hegels Encykl. §. 440.) Jedoch ist allerdings richtig, daß in der Psychologie der Geist in sofern noch mit dem Aeußerlichen und Natürlichen behaftet ist, als er hier nur die unmittelbar individuelle Macht über seine Bestimmungen ist; diese Bestimmungen erhebt der Geist zu Momenten einer einigen Substanz, aber nicht zu Formen des Wissens; also die Substanzialität des Geistes bleibt hier der Inhalt. Der Geist

wird hier als inhaltsvolle Thätigkeit und Entwickelung seiner selbst erkannt, aber er selbst ist nicht als erkennend oder in der Idealität seines Selbstbewußtseyns thätig. Die Entwickelung dieses Wissens ist der Gegenstand der Phänomenologie. In der Phänomenologie aber ist der Geist vorstellend und erscheinend, und seine Tendenz geht dahin, sich vom Gegenstande frei zu machen, ihn als den seinigen und somit sich selbst als Inhalt und Form zu wissen. Im absoluten Wissen hat der Geist dieß erreicht, und die Logik hat den reinen Gedanken als absolute Form, wie er an und für sich absoluter Inhalt ist, zum Gegenstande. Ebenso soll auch in der Genesis des Wissens der Geist von allem Aeußeren frei seyn, allein sie soll den Geist, wie er frei von aller Beziehung auf Anderes das Seyn und Denken seiner selbst, erkennend zum Gegenstande der Erkenntniß machen. In der Logik ist der an sich selbst ebensosehr objective wie subjective Gedanke als absolute Wesenheit aller Inhalt; der Begriff und weiter die Idee ist das Wesen des Geistes aber nicht seine concrete daseyende Wirklichkeit. Obwohl daher der Geist in der Logik als der freie Begriff erkannt wird, der sich selbst der Gegenstand ist, so ist er doch nicht als existirendes Subject, als wirkliches Seyn und Denken seiner selbst oder als selbsterkennend, von der Beziehung auf ein Anderes frei; oder obwohl er seinem Wesen nach An- und Fürsichseyn ist, so ist er doch als Begriff nur im Elemente des Ansichseyns und hat nicht als wirkliches Fürsichseyn seine unendliche produktive Kraft als selbsterkennend bewiesen; diese fällt vielmehr hier in das philosophirende Subject. Wenn daher die Logik mit dem reinen Gedanken in seiner ganzen Allgemeinheit, mit dem Begriffe an sich anfängt, und diese Allgemeinheit zu immer dichterer Concretion bis zur Individualität hin sich zusammenziehen läßt, so beginnt dagegen die Genesis des Wissens mit dem Subjecte in seiner unmittel-

baren Gewißheit, mit der einfachen Einzelnheit; aber nicht phänomenologisch, wo das individuelle Ich ein anderes ebenso Einzelnes zum Gegenstande hat, sondern mit dem Gefühl, das in seiner Reinheit als Selbstgefühl sich selbst zum Inhalte hat. Jedoch auch nicht mit dem Gefühl, wie dasselbe Gegenstand und Anfang der Psychologie ist, sondern mit dem Gefühl als Form der Erkenntniß, oder, wenn wir wollen, mit der Philosophie Jacobi's. Was also in der Psychologie Momente der substantialen Realität sind, werden in der Genesis des Wissens Momente der Idealität oder Kategorien der Erkenntniß, und was bei Hegel in der Psychologie zum vollständigen Seyn einer vollendeten Existenz der Seele führt, wird in der Metaphysik des Geistes zu einem allgemeinen Organismus des Wissens. Die Genesis des Wissens aber bringt es in sich selbst zur Totalität und vollendeten Gestaltung, indem sie das Wissen durch die Stufen der Unmittelbarkeit, der Reflexion und der absoluten Vermittelung hindurchführt, wodurch das Seyn als einfache Substantialität sich individualisirt und zum Subjects aufschließt, das Subject aber sich objectivirt, und in Einheit mit der Substanz zum Geiste und zum absoluten Wissen sich vollendet. Somit ist die Endlichkeit, welche die reale Psychologie noch in der Trennung der Subjectivität und Objectivität an sich hat, in der idealen Psychologie oder Metaphysik des Geistes zur unendlichen Freiheit des Subjectobjects überwunden.

Wir müssen daher durchaus anerkennen, daß die Genesis des Wissens eine wesentliche Seite des Geistes an das Licht der philosophischen Erkenntniß bringt. In die Totalität des Systems eingereiht würde dieselbe zwischen die Phänomenologie und Logik zu stehen kommen, und würde den Uebergang aus jener in diese bilden. Wenn in der Phänomenologie das Subject auf ein Object sich bezieht, und die Entwickelung eine dop-

pelseitige ist, so ist in der Genesis des Wissens diese Erscheinung dem Subjecte immanent; das Subject producirt sein Wissen nicht an einem Andern, sondern durch sich selbst. Durch diese Absolutheit und Reinheit des Selbstbewußtseyns, wodurch die Bestimmungen und Momente des realen Subjectes zu Begriffsbestimmungen und Kategorien werden, weist und leitet die Genesis des Wissens in die Logik hinüber. Allein in ihrem Unterschiede von der Logik hat sie wie die Phänomenologie das reale Subject zu ihrer Basis, und jene zu ihrer Voraussetzung. Wir könnten uns hiernach so ausdrücken, daß wenn die Phänomenologie als die Entwickelung des Bewußtseyns zugleich die Philosophie der Geschichte ist, so stellt die Genesis des Wissens den daseyenden Geist als zu seiner Idealität aufgehobenen dar, und ist die Philosophie der Geschichte der Philosophie. Die Genesis des Wissens knüpft daher ihre Entwickelung durchgängig an philosophische Systeme an, und wo sie durch Anschließen an das religiöse Bewußtseyn in die phänomenologische Sphäre hinüberzutreten scheint, bleibt die Entwickelung doch dadurch von der phänomenologischen unterschieden, daß der Inhalt aus der Form der Erkenntniß producirt und somit zugleich als Kategorie dargestellt wird. Wenn Hegel die Phänomenologie mit dem absoluten Wissen schließt, so faßt er hier nur das Resultat der Entwickelung zusammen; wollten wir diesen Abschnitt selbst wieder in sich entwickeln und vollenden, so wäre das absolute Wissen als das reine Selbstbewußtseyn zunächst nur an sich oder für uns absolut, und hätte durch Ueberwindung dieser Subjectivität seine Absolutheit selbst zu erweisen. Diese Entwickelung des absoluten Wissens von seinem Ansichseyn zum An- und Fürsichseyn ist nun der Inhalt der Genesis des Wissens, die eben dadurch nicht mehr der phänomenologischen Sphäre angehört, sondern mitten zwischen diese und die logische fällt.

Anmerkung.

Während des Druckes dieser Bogen erschien die Ontologie von J. H. Fichte. (Grundzüge zum Systeme der Philosophie v. J. H. Fichte. Zweite Abtheil.: die Ontologie. Heidelb. 1836.)

Was zunächst die allgemeine Bedeutung der Ontologie betrifft, so ist sie die Wissenschaft von den ewigen Formen, in welche sich alles concret Wirkliche unendlich einbildet. Diese ewigen Formen oder Kategorien sind auch zugleich Seynsformen und somit ist die Ontologie als das System der absoluten Wirklichkeitsformen zu bezeichnen, einer anderweitig zu erkennenden Erfüllung derselben gegenüber. (Einleit. XV. XVI.) Diese Erfüllung findet zum Theil schon in der Ontologie statt, von welcher der dritte Theil die speculative Theologie oder Ideenlehre zum Gegenstande hat, und dann ferner in der Realphilosophie, welche die Erfahrung in sich aufnimmt und verarbeitet. (XXVI. XXX.) „Hiermit ändert sich jedoch die ganze bisherige Betrachtungsweise. Die Schöpfung in Natur und Geist wird selbst zu einer Geschichte der göttlichen Offenbarung durch seinen Willen, wodurch endlich der nach göttlichen Thatsachen, nach einer Selbstbewährung Gottes trachtenden Speculation aus ihrem abstracten Insichselbstspinnen, wie über ihre hohle Aprioritäten hinausgeholfen wird. Indem das Princip des Apriorismus und der ontologischen Nothwendigkeit sich vollendet, erzeugt es darin seine eigene Vernichtung: es wird bloße Grundlage oder Kehrseite der eigentlichen Wahrheit und Realität, welche sich aus ihm durch seine Negation und Ueberwindung erhebt. — Sonach bedarf der Apriorismus einer doppelten Ergänzung: der ersten innerhalb seiner selbst, indem die negative Dialectik sich zur positiven steigert, welche ontologisch in der speculativen Theologie als der analytisch dialektischen Erschöpfung der Idee der Urpersönlichkeit ihre Ausführung findet. Darin endet aber die Bedeutung des Aprioriſchen überhaupt,

weil von hier das Gebiet der Freiheit beginnt. Die positive Offenbarung dieser Person Gottes, seine Thaten können nur in der Wirklichkeit der Dinge erfahren werden. Dieß ist die zweite und Hauptergänzung des gesammten Aprioris-mus; es ist der Uebergang in eine speculative Empirie, welche die Welt als die schöpferische That Gottes erkennt, und das Kunstwerk des göttlichen Verstandes und Willens in ihr dar-zustellen hat. Dieß unendlich Concrete der Natur und des Geistesuniversums ist aber zugleich der gegenbildliche Beleg für jene ewigen Weltformen und Ideen der Ontologie. Wie diese näm-lich daselbst als die Wirklichkeits- oder Offenbarungsformen Got-tes erkannt worden sind, oder abstract ausgedrückt, als dialektische Erschöpfung dieses Begriffes; so ist jenes Concrete, die Unend-lichkeit des Weltinhaltes, die erfüllte Wirklichkeit dieser gött-lichen Offenbarung. Wir erleben darin das Höchste und Ideell-ste, den sich verwirklichenden Willen Gottes, in unmittelbarer Nähe und Realität, wodurch die Erfahrung Eins mit der Speculation und der Gegensatz des abstrakten Denkens und positiven Erkennens völlig ausgeglichen und versöhnt wird. Hiermit schließt selbstbe-wußt die Ontologie, weil sie über sich hinausführt, und die eigenen nothwendigen Schranken sich gegeben hat." (XXXI. XXXII.)

Wir haben diese Ansicht über das Verhältniß des Meta-physischen zum Positiven und zur Erfahrung im Vorigen von allen Seiten hinlänglich ins Licht gesetzt, und hätten nichts hinzuzufügen. Auch hat diese Grundansicht vom Ontologischen im Verhältniß zur Hegelschen Logik für die Behandlung des Einzelnen keine bedeutende Differenz zur Folge; ja es wird unter die ontologische Form sogar der Geist gezählt, wo man wohl wissen möchte, welcher Inhalt sich in diese Form einbildete und einwirkte; auch enthält die Ontologie, obwohl sie ihrem Charakter, Formwissenschaft zu seyn, treu blei-ben soll, doch die speculative Theologie, und ist ein Beweis

des Wesens Gottes. (XXVII.) Obwohl ferner jene Trennung der Form von dem Inhalte der Wirklichkeit nur eine Abstraktion des Denkens seyn soll, so ist doch die Ontologie die in uns sich selbst denkende absolute oder göttliche Formelwelt, welche Ansicht bei der Leerheit und Nichtigkeit der Form, nicht bloß Weiße sondern auch Hegel für eine Hypostase der Kategorien ausgeben würde. Ueberhaupt aber wäre es sehr zu wünschen, daß man endlich einmal die vielbelobte Erfahrung wirklich einschlagen ließe, damit statt der allgemeinen und unbestimmten Behauptungen von einem Verarbeiten der Erfahrung, was die Philosophie immer gethan, und einer Einheit der Speculation und Empirie, die Sache selbst hervortrete, um zu sehen, wie es denn eigentlich gemeint sey, was für neue Wahrheit gewonnen werde, und wie diese Vereinigung der Hegelschen Dialektik mit der Realphilosophie Schellings sich denn von dem zweiten und dritten Theile der Hegelschen Philosophie, welche man ganz zu ignoriren beliebt, unterscheide. Dann würde auch offenbar werden, worin die positive Dialektik bestehe, welche schon mit der Ideenlehre beginnen soll. „So wie es Charakter der negativen Dialektik war, von den Theilen zum Ganzen, von der Einseitigkeit zur Totalität erst aufzusteigen oder dahin zurückzugehen; so ist das Wesen des von jetzt an (von der Ideenlehre) geltenden methodischen Fortschreitens durchaus das Umgekehrte; weshalb wir dasselbe als positive Dialektik bezeichnen können. Diese ist progressiv, herabsteigend von dem Gipfel der erreichten absoluten Idee, um diese, die höchste Wahrheit, in ihrer weitern Selbstbewährung darzulegen. Hier ist also das fortleitende Princip Entwickelung eines schon implicite vorhandenen Wahren, Begründung und Entfaltung der vollendeten Begriffstotalität, Fortschreiten innerhalb derselben, wie das negativ dialektische erst dahin zurückzuschreiten hatte." (XXIX.) Nach

dieſer Beſchreibung iſt die poſitive Dialektik nichts weiter, als die Entwickelung, welche mit dem Begriffe eintritt. „Das Fortgehen des Begriffs iſt nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, ſondern Entwickelung, indem das Unterſchiedene unmittelbar zugleich als das identiſche mit einander und mit dem Ganzen geſetzt, die Beſtimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffs iſt.“ (Hegels Encyklop. §. 161.) Hegel ſoll freilich von dieſer poſitiven Dialektik nichts gewußt, ſondern nur die negative Dialektik „herausgehoben und mit energiſcher Meiſterſchaft behandelt“ haben. (XXIII). Die Seele der negativen Dialektik ſey der Widerſpruch, worauf Hegel ſein ganzes Syſtem gegründet; dieß ſey ſein Irrthum, aus welchem ſich alle anderen Irrthümer im Einzelnen ebenſo folgerecht herleiten ließen, wie aus der Miskennung des Poſitiven, indem beide auf Innigſte zuſammenhingen und eigentlich Eins ſeyen. Fichte lehrt dagegen, daß der Widerſpruch ſchlechthin nur ontologiſche, nicht reale Geltung habe. „So gewinnen wir, dem bekannten Satze Hegels gegenüber, daß alle Dinge — die geſammte Wirklichkeit — „an ſich ſelbſt widerſprechende ſeyen;“ die durchgreifende Berichtigung deſſelben: alle Begriffsunterſchiede können — vereinzelt feſtgehalten ſtatt in ihrem ergänzenden Uebergange zu einander gefaßt, und unterſucht in dieſer Vereinzelung, — zum Widerſpruche getrieben werden. Jedes einzelne Prädicat an den Dingen negirt und beſchränkt das andere; aber es iſt gleichfalls nur am andern dieß beſtimmte. Jene Seite, die negative, für ſich ſelbſt ſich behauptend, iſt eben der Widerſpruch, welcher daher bloß ontologiſch, durch abſtrahirende Hervorhebung nur der negativen Seite, ohne die der Wahrheit nach unabtrennliche poſitive, exiſtirt. Die Wirklichkeit demnach liegt durchaus jenſeits dieſer ontologiſchen Vereinzelungen: in ihr ſind die Dinge und Prädicate real vermittelt; denn nur in der Einheit ſind ſie, nicht

in ihrer Vereinzelung, und was uns dennoch solcher Gestalt widersprechend erscheint in den Dingen, (worin nach allgemeinster Bezeichnung das metaphysische und physische Uebel seinen Ursprung hätte) — wird dieß gleichfalls nur dadurch, daß die Betrachtung es herausreißt aus dem Weltganzen, in welchem es seine Ergänzung und Nothwendigkeit findet." (Ontologie, S. 165. 166.) Mit der Ansicht, daß nach Hegel „Nichts existire, was nicht an dem Widerspruche unterginge," wäre zu vergleichen die Lehre vom Wesen, wo Hegel S. 72 sagt: „Es ist überhaupt aus der Betrachtung der Natur des Widerspruchs hervorgegangen, daß es für sich noch, so zu sagen, kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache ist, wenn an ihr ein Widerspruch aufgezeigt werden kann. Vielmehr jede Bestimmung, jedes Concrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den bestimmten wesentlichen Unterschied in widersprechende übergehen. Dieses Widersprechende löst sich allerdings in Nichts auf, es geht in seine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subject, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst Widersprechendes, aber eben so sehr der aufgelöste Widerspruch; es ist der Grund, der seine Bestimmungen enthält und trägt. Das Ding, das Subject oder der Begriff, ist als in seiner Sphäre in sich reflectirt, sein aufgelöster Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine bestimmte verschiedene; so ist sie eine endliche, und dieß heißt eine widersprechende. Von diesem höhern Widerspruche ist nicht sie selbst die Auflösung, sondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dieß, widersprechend an sich selbst, in sich gebrochen zu seyn und in ihren Grund zurückzugehen." Wie weit Hegel auch

davon entfernt ist, die logischen Formen mit der realen Wirklichkeit zur abstracten Einheit zu identificiren, so macht er sich allerdings nichts mit logischen Formen zu thun, die nur logisch, nicht ontologisch, d. h. nur Gedanken, abstracte, nichts sagende und unwahre Gedanken sind. Was aber die Behauptung Fichte's anbetrifft, daß der Satz Hegels, daß alle Dinge an ihrem innern Widerspruche zu Grunde gehen, mit einem andern „Axiome" des Systemes, schlechterdings unverträglich sey, wonach nämlich alles Wirkliche auch vernünftig seyn soll, so ist dagegen nur zu bemerken daß Hegel nicht jedes Stück Holz, das in acht Tagen im Wasser verfault, für ein absolut Wirkliches hält, sondern daß er vielmehr eben darum, weil die Dinge durch ihren Widerspruch zu Grunde gehen, und in sofern sie denselben nicht ertragen können, für unwirklich erklärt. Bei Fichte erhalten wir nun als die Bedeutung des Widerspruchs zunächst die Behauptung, daß jede Begriffsbestimmung einseitig und falsch aufgefaßt werden kann — was wohl Niemand leugnen wird. Hat der Widerspruch keine andere Bedeutung, so ist freilich nicht leicht einzusehen, wie dennoch gesagt werden kann: „Das Werden — als ein leeres und nur als die formelle Identität von Gleichheit und Nichtgleichheit gedacht — ist selbst der absolute Widerspruch, welcher demzufolge, wenn auch nicht in der concreten Wirklichkeit, so doch wenigstens in der ontologischen Betrachtung der reinen (an sich selbst unwirklichen) Begriffe Wahrheit und Bedeutung bekommt." (S. 162.) Oder soll etwa das Werden und die Veränderung auch ontologisch in seiner Wahrheit und in Verbindung mit allen andern ontologischen Bestimmungen nicht ohne Widerspruch in sich selbst gefaßt werden können, so ist wieder nicht zu sehen, wie in diese den Widerspruch in sich enthaltende Form der Wirklichkeit der wirkliche Inhalt sich hineinbilden möchte, ohne in denselben Widerspruch zu verfallen und ihn auf sich nehmen zu müssen.

Wie schon in der Theorie des Erkennens, so wird auch in der Ontologie von Fichte die Behauptung ausgesprochen, daß in seinem Systeme jeder Dualismus vollkommen aufgehoben sey. (XII.) Jedoch ist er nur durch Unbestimmtheit verdeckt, und diese tritt auch in der Ontologie an der Stelle wieder hervor, wo die concreteste Gestalt der Gegensätze die höchste Bestimmtheit fordert. Fichte erklärt sich in der Ontologie näher über die Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit der göttlichen Persönlichkeit. Vollständig erkennbar sey Gott nur nach seinem aprioriſchen Formbegriffe; ein anderes aber sey das positive Erkennen des göttlichen Geistes, das Eindringen in das Geheimniß seiner Persönlichkeit, seiner Gedanken und Entschließungen: ein solches von sich zu behaupten, sey noch keiner Philosophie eingefallen. Wie jedes Naturding nach seiner positiven Existenz gefaßt, eine Unergründlichkeit in sich schließe, so sey vielmehr noch jeder Geist dem andern ein unzugängliches Geheimniß, das er selbst nur aufschließen, durch freie That zur Offenbarung bringen könne; dasselbe aber gelte in allerhöchster Bedeutung vom göttlichen Geiste, der nicht an sich selbst, nur in seiner Offenbarung zu erkennen sey, wodurch über jede Aprioriität hinaus in ein anderes Gebiet des Erkennens hinübergewiesen werde. (S. 38.) Ohne uns jetzt wieder auf das Verhältniß der Speculation und Empirie einzulassen, und weiter zu fragen, was denn eigentlich, da doch Alles Reale urgedacht in Gott seyn soll (XII.), unter den geheimnißvollen Gedanken und Entschließungen zu verstehen sey, — es reicht uns hin, daß bis jetzt keine Philosophie eine solche Erkenntniß behauptet haben soll — so wird doch weiter bemerkt, daß unser Denken Gottes in keinem Sinne mit dem göttlichen Selbsterkennen zusammenfalle. (S. 39.) Die Ontologie schließt nun in der Lehre vom Wesen mit dem Begriffe der Wechselwirkung, welcher die Begriffe des Organismus, der Seele und des Geistes in sich

begreift. Indem nicht der Begriff an und für sich in seiner absoluten Vermittelung zum Gegenstande der ontologischen Untersuchung gemacht wird, bleibt schon die Erkenntniß des Geistes in der Vorstellung, daß der Geist Selbstbewußtseyn und Wollen sey, stehen, und erhebt sich nicht über das Bildliche des Durchschauens und Durchleuchtens zum speculativen Begriffe. Wie nun von der Seele zur Weltseele fortgegangen wird, so vom endlichen Geiste zum absoluten Geiste. „Wie der Einzelorganismus nur als Moment in der Reihe der Organisationen, die einzelne Seele nur in der Totalität der Seelen gedacht werden konnte; so setzt auch der persönliche Geist die Gemeinschaft gegenseitig sich fordernder und ergänzender Persönlichkeiten, ein Geistesuniversum voraus, in welchem er nur dieser bestimmte zu seyn vermag, mit denen er demnach in ein geistig eigenthümliches, d. h. frei erkennendes, wie frei wechselwirkendes Verhältniß eingeht, um in dieser Gemeinschaft die neue eigene Welt der Freiheit, die geistige Nachschöpfung (die Geschichte) zu erzeugen. Jede That eines jeden Geistes darin ist durchaus nur die seinige, aus unantastbarer Individualität, und dennoch ergiebt sich, aus diesem unendlichen Gegeneinanderwirken freier Selbstigkeit, Einheit und Harmonie; auch im geistigen Universum wird allein der absolute Zweck realisirt. — Hiermit stehen wir an der Schwelle des letzten Widerspruchs, den die Ontologie zu lösen hat. Jeder Geist wird, was er ist, schlechthin aus sich selbst; die selbstschöpferische That ist erst die widerspruchlösende Bedingung seines ganzen Daseyns, und dennoch stellt sich in jedem Momente seiner Selbstverwirklichung nicht bloß er selbst, sondern zugleich darin sein unendlich Anderes, der gesammte Weltzweck dar. In jeder That, die frei und durch eigene Macht aus seinem Innern kommt, ist dennoch die ganze Unendlichkeit mitwirksam." (S. 508.) Die Auflösung dieses Widerspruches besteht nun darin, daß „die Unendlichkeit als Totalorganismus außer

einander liegender und nach einander ablaufender Geister; nur zu denken ist als befaßt in der Einheit eines ewig vollendeten Urbildes." — „Indem das weltschöpferische Denken das unendlich Einzelne in die Totalität der Unendlichkeit, das Unendliche in das Einzelne hineinschaut, und jedes nur in und für das Andere weiß; so daß die unendlich ablaufende Weltentwickelung, ihr (räumlich zeitliches) Außer und Nacheinander, in der ewig vollendeten Einheit dieses Weltbewußtseyns befestigt ist: hat der im Grunde unverständliche und nur vorläufige Ausdruck eines Welturbildes einstweilen in diesem Begriffe nähere Wahrheit und Verständlichkeit erhalten. Nicht es selbst ist, sondern das weltschöpferische Denken bringt es ewig hervor, oder in noch schärferem Ausdruck: das Absolute faßt in seinem Denken, welches zugleich sein Schaffen ist, (freilich auch nur eine vorläufige, erst weiterer Entwickelung bedürftige, Begriffszusammenstellung) die Weltunendlichkeit zur Einheit zusammen. Dieß wäre der Ausdruck, welcher sich in der Reihe der bisherigen Begriffe den Gedanken der Einheit in der Unendlichkeit substituirt; es ist scharf festzuhalten, was zu seiner Denkbarkeit gehören würde. Indem die Mannigfaltigkeit oder hier die Unendlichkeit in Einem gedacht, oder die Wirklichkeitsform derselben gefunden werden soll; setzt dieß nicht nur voraus, daß im Bewußtseyn des Einen das des Andern, in jedem alles Wissen zugleich gegenwärtig sey, daß die Einheit des Allbewußtseyns, durch jedes Einzelne hindurchgehe, sondern, was wieder davon unabtrennlich ist: das Denken, Wissen des All muß darin sich eben so sehr seiner, als der Einheit, bewußt seyn, d. h. sich in der ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseyns zu jenem mithinzubringen, damit es selbst nur denkbar werde. Indem das Wissen das Vereinigende des Andern, des Gewußtseyn, indem durch dieses das verknüpfende Band der Einheit hindurchlaufen soll, kann es nicht von diesem Andern erwartet, oder in

ihm gefunden werden: es muß im Wissenden selbst liegen und aus diesem vereinigend sich übertragen auf das sonst vereinzelt auseinanderfallende Andere. Wie überhaupt schon das Bewußtwerden des Andern Selbstbewußtseyn voraussetzt, wie beide Momente nur in Unabtrennlichkeit und in steter Wechselwirkung mit einander gedacht werden können; so ist noch mehr das einigende Allbewußtseyn nur in der Einheit des Selbstbewußtseyns möglich." (S. 511 und 512.)

Wie schon in der Theorie des Erkennens und in der Idee der Persönlichkeit, so ist auch hier einzig und allein die Unbestimmtheit und das Bildliche der Vorstellung, wodurch der Schein entsteht, als sey der Dualismus wirklich überwunden, und — was davon unabtrennlich ist — als sey das Wesen Gottes wirklich als absolute Persönlichkeit erkannt. — Vom endlichen Geiste wird zum absoluten übergegangen. Abgesehen nun davon, daß es hier eine ganz subjective, der Sache selbst äußerliche Reflexion ist, welche das Eine auf das Andere bezieht, indem der endliche Geist nicht an und für sich selbst als endlicher gesetzt wird, so bleibt wieder die Schwierigkeit, welche sich dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit vor Allem entgegenstellt, ganz und gar verdeckt und unaufgelöst. Der endliche Geist steht als Wissen und Wollen dem absoluten Geiste gegenüber; er ist Bewußtseyn seiner und Bewußtseyn Gottes. Hier fragt es sich nun eben: wie verhält sich das endliche Wissen oder das Bewußtseyn des Menschen von Gott, zum unendlichen absoluten Selbstbewußtseyn? So leicht es gesagt ist, daß unser Denken Gottes in keinem Sinne mit dem Selbsterkennen Gottes zusammenfalle, d. h. so unbefangen man ein totales Auseinanderfallen des Endlichen und Unendlichen aussprechen kann, eben so wenig ist der philosophischen Erkenntniß mit der einfachen Behauptung geholfen, daß Gott Urbewußtseyn, Urwille, Durchschauen und Durchleuchten Alles Anderen und seiner selbst sey.

Es ist dieß aber schlechterdings nicht mehr als eine einfache Behauptung, so lange der Gegensatz des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns unaufgelöst bleibt. Gott hat als Person die Welt und den endlichen Geist zum Object; nun heißt es freilich, das Absolute überwinde diese Unterschiede und vereinige sie in der geistigen Einheit seines Allbewußtseyns; (S. 519.) Gottes Person sey tief vereinigt mit den kreatürlichen Persönlichkeiten; (S. 513.) die Einheit des Allbewußtseyns gehe durch jedes Einzelne hindurch, und sey sich darin zugleich seiner bewußt (S. 512); allein dieß soll nicht etwa heißen, daß sich Gott zugleich im Andern wisse, sondern vielmehr am Andern, d. h. daß sich Gott als beschränkt wisse. Allerdings setzt das Bewußtseyn das Selbstbewußtseyn voraus, allein in der Erkenntniß des Geistes kommt es nicht auf die Vorstellung an, daß immer beide zugleich da sind, sondern es kommt auf die Erkenntniß ihrer concreten Einheit an. Im Bewußtseyn beziehe ich mich auf ein Anderes, und weiß mich in dieser Beziehung auf ein Nicht-ich beschränkt; besteht nun das Selbstbewußtseyn nur darin, daß ich vom Nicht-ich abstrahire, und mich gegen dasselbe in mich zurückziehe, so habe ich neben der abstracten Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns das Nicht-ich als eben so selbstständig außer mir. Nun kann ich freilich immerhin sagen, Gott habe die Welt nicht als ein fremdes Object sich nur gegenüber, sondern durchdringe sie allgegenwärtig: allein es kommt, soll es nicht bei der bloßen Vorstellung sein Bewenden haben, Alles auf die weitere und nähere Bestimmung an. Hält man aber fest, daß das Wissen des endlichen Geistes von Gott, mag man es auch Offenbarung nennen, schlechterdings nicht die persönliche Immanenz Gottes im endlichen Geiste sey, so kommt man bei allem Schein, den die Vorstellung und das wiederholte Versichern, daß Gott ein persönlicher sey, verbreiten mag, doch nicht über den Dualismus hinaus zur Erkenntniß des absolut persönlichen Geistes.

Wenn nun aber behauptet wird, daß die Hegelsche Philosophie — bei ihrer einseitigen Hervorhebung des Abstracten, das Denken als die universelle Natur des Geistes bezeichnet habe, und daß dieser Satz dahin zu steigern und zu berichtigen sey, daß nicht das nur formelle Denken, sondern die immerdar concrete Selbstvollziehung des Wollens, aber aufgenommen in das allgemeine Licht des Denkens, die Wurzel des Geistes sey, (S. 501) — so wäre damit die Entwickelung des Begriffs der Freiheit in der Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie zu vergleichen; oder auch die Encyklopädie, in welcher vom Denken zum praktischen Geist übergegangen wird, („als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs" (§. 469); vor Allem aber die Logik, in welcher vom Sehen zum Erkennen und Wollen übergegangen und nachgewiesen wird, wie Beides unabtrennlich zusammengehört. — Mit der Behauptung aber, daß Hegel auch das Absolute nur als das sich im unendlichen Seyn durchsichtige Denken fasse, (S. 494) und somit nicht viel über die Vorstellung der Weltseele hinauskomme, ist ebenfalls die logische Entwickelung vom Leben durch das Erkennen und Wollen zur absoluten Idee hin zu vergleichen, in welcher die dialektische Widerlegung dessen enthalten ist, was als Hegels Ansicht von Fichte hier bezeichnet wird.

Was ferner die methodische Entwickelung der Ontologie betrifft, so müssen wir die frühere Beschuldigung auch hier wiederholen, daß nämlich die lebendige Dialektik Hegels durch das Schwankende und Willkürliche der Begriffsbestimmungen mannigfach zum Formalismus und Schematismus ausgeartet ist. Zum Beweise für diese Behauptung gehen wir hier nur die Entwickelung des ersten Theils, der Lehre vom Seyn, in ihrem dialektischen Fortgange durch.

Zunächst erklärt sich Fichte gegen den Anfang Hegels mit der

Qualität, und will, daß weder mit der Qualität noch Quantität angefangen werden soll; er nennt vielmehr die erste Sphäre die Urkategorien (Seyn, Etwas, Dieß), und diese sollen „selbst weder qualitativ, noch quantitativ seyn (wiewohl näher stehend dem Quantitativen), sondern das Abstracte, gleichmäßig Vorauszusetzende gegen beide, weil sie eben das Noch-Nichts, den Anfang alles Bestimmens, mithin weder eine quantitative, noch qualitative Bestimmtheit, ausdrücken." (Seite 56.) Angefangen wird nun mit dem Seyn, welches noch Nichts ist, aber nicht zum Werden fortgegangen, sondern „die rechte Fortbestimmung des reinen Anfangs ist vielmehr die eintretende Befestigung des vorhin noch unbestimmt gesetzten Seyn, zum Bestimmt-seyn im allgemeinsten Sinne, zum Etwas." (S. 67.) Ueber den Fortgang zum Werden wird bemerkt: „Zuförderst kann in diesem Zusammenhange, was die Art der dialektischen Ableitung betrifft, das Werden nicht hergeleitet werden aus einer geforderten Vermittelung vom Seyn und Nichts, oder als deren Einheit, weil diese gar nicht disparate Gedanken, Gegensätze sind, die der einenden Vermittelung bedürften: sondern Seyn ist hier das Identische des Nichts; es ist noch nichts, worin an sich selbst kein Widerspruch liegt, welcher eine darüber hinausschreitende Vermittelung nöthig machte, sondern wo nur der Widerspruch des dabei stehen Bleibens in einen dritten, das Nichts bestimmenden Gedanken den Uebergang bereitet. Dieses ist, wie sich sogleich zeigen wird, der das Nichts zunächst ergänzende Gedanke des Etwas, zu welchem es wird, nicht aber die Allgemeinkategorie des Werdens. Indem nämlich Seyn als Anfang sich in Nichts verflüchtigt, kündigt sich damit überhaupt die Nothwendigkeit eines Uebergehens zur Fortbestimmung an. Und die allgemeine Forderung dieser Denkbewegung, dieses Fließens, „Werdens" des bestimmenden Gedankens aus dem noch unbestimmteren, ist das einzig gewonnene Resultat,

welches eben so hier weiter treibt, wie es in allen folgenden Kategorien den Uebergang bereitet, und wie ein gemeinsamer Faden sich durch alle hindurchzieht." (S. 65 und 66.) Sind Seyn und Nichts wirklich nicht disparate Gedanken, sondern nur das schlechthin Identische, so liegt in ihnen auch ganz und gar nicht die Nothwendigkeit eines Fortgangs, auch nicht die Forderung an das denkende Subject, zu einer andern Bestimmung fortzugehen, sondern der Fortgang fällt hier nur in die Willkür des Subjects, welches sich einmal vorgenommen hat, nicht bei dem Gedankenlosen stehen zu bleiben. Indem sich das Seyn in das Nichts verflüchtigt und zur unterschiedslosen Identität mit ihm wird, kündigt sich darin nur an, daß das Denken, indem es vom Seyn anfing, gar nicht angefangen hat, sondern, wenn es wirklich zu denken anfangen will, mit etwas Anderem anfangen muß. Hier hätte Stahl ganz Recht, wenn er meint, daß wir sehr wohl bei der inhaltsleeren Identität von Seyn und Nichts stehen bleiben könnten, denn die eine Willkür gilt so viel als die andere. Das Andere, wozu fortgegangen wird, ist hier ganz äußerlich an das Erste herangebracht, auf keine andere Weise, als wenn in der Wissenschaftslehre auf die Thesis Ich = Ich die Entgegensetzung von Ich und Nichtich folgt. Indem aber darin, daß Seyn und Nichts identisch sind, noch gar kein Widerspruch liegen soll, ist die sich ebenfalls vorfindende Behauptung: „Seyn wird als das Noch-Nichts als schlechthin Nicht-Bestimmtes, als Widerspruch gegen sich selbst, ausdrücklich bestimmt," (S. 61.) entweder von gar keiner Bedeutung oder der folgenden Behauptung der Unterschiedslosigkeit geradezu widersprechend. — Das Etwas ist aber nur in Beziehung auf ein Anderes und daher dieß Einzelne. Hieran knüpft sich der Uebergang in die Kategorien der Quantität. „Das Dieß ist selbst noch leer, d. h. nur formell unterschieden von dem andern, eben so leeren Dieß; oder bestimmter gefaßt:

eben so sehr unterschieden als auch nicht unterschieden, indem hier schlechthin noch nicht ein auf Was gegründetes Unterscheidungsprincip vorhanden, welches die Schiedlichkeit der Dieß nach Innen zu wenden, über die formelle (äußerliche) Begränzung derselben hinauszugehen vermöchte. Dieß innerlich unbestimmt lassende Begränzen der Dieß gegen Dieß eröffnet eine ganz neue Sphäre von Denkverhältnissen, welches in die zweite Epoche der Kategorien, die der Quantität hinüberführet." (S. 73.) „Wir können Quantität definiren, als Vereinigung des (formellen) Unterscheidens, (der Möglichkeit unendlicher Unterscheidung) und des Nichtunterscheidens, indem innerer Unterschied vielmehr nicht zugelassen wird: ein Gränzesetzen und unmittelbares Aufheben derselben; oder von der andern Seite gefaßt: eine unbestimmbare Mannigfaltigkeit, die doch in das unterschiedslose Einerlei eines Desselbigen zurückfällt; überhaupt ein Bestimmen und Nichtbestimmen, Unterscheiden und Nichtunterscheiden, Abgränzen und Leerlassen." (S. 75.) — Daß jene Etwas unterschieden und auch nicht unterschieden sind, ist eine Bemerkung, welche nur die subjective, der Sache selbst äußerliche Reflexion macht. Diese Reflexion läßt die Bestimmtheit des Etwas für keine Bestimmtheit gelten, weil sie sogleich concretere Gedankenbestimmungen zur Vergleichung mitbringt, nämlich die Gedanken von Was und Wesen, von einem innern Unterschiede im Verhältniß zu einem äußern und formellen. Das Etwas geht als unmittelbare Bestimmtheit ganz und gar in seine Bestimmtheit auf, und wir haben allerdings noch kein Etwas, welches Bestimmtheiten und Qualitäten an sich hätte, sondern nur das Etwas selbst als einfache Bestimmtheit. Daß die Bestimmtheit des Etwas eben so sehr keine ist, hat sich aber am Etwas selbst gar nicht ergeben, das Etwas hat diese Bestimmtheit, welche es als Etwas hat, nicht aufgehoben und negirt, sondern

dieß haben nur wir mit unserer Reflexion gethan, welche sogleich nach einem wesentlichen, innern Unterschiede fragt, von welchem noch gar nicht die Rede seyn kann. Nur das „Gränzesetzen" liegt in der Sache, das „Aufheben derselben" aber fällt in unsere Reflexion; indem aber die Etwas selbst ihre Gränze nicht aufgehoben haben, so haben wir nur die Vorstellung der Quantität an den Etwas dadurch erweckt, daß wir die Art und Weise ihrer Bestimmtheit durch die Vergleichung mit concreteren Bestimmungen auch wieder unmittelbar und ohne Weiteres für keine gelten ließen. Wären aber wirklich die Etwas in dem Sinne, wie sie es seyn sollen, keine Bestimmtheiten, so wären sie nicht bloß der Quantität näher liegend, sondern sie wären selbst schon quantitativ bestimmte Etwas, denn sie hätten ganz das an sich, was als das Wesen der Quantität angegeben wird. Bestimmtheiten aber, die ganz und gar keine Bestimmtheiten sind, und in keiner Hinsicht, ist kein weiter treibender dialektischer Widerspruch, sondern ein hölzernes Eisen; denn wodurch die Etwas sich vom unbestimmten Seyn unterscheiden, ist eben ihre Bestimmtheit und zwar ihre unmittelbare, d. h. qualitative Bestimmtheit. — In der Entwickelung der Quantität weicht Fichte besonders dadurch von Hegel ab, daß er sogleich die Bestimmung des Maaßes in den Begriff der Quantität aufnimmt. Die zweite Stufe der Quantität, die begränzte quantitative Größe, enthält die Kategorien des Maaßes, der Maaßbestimmtheit und des Maaß- und Zahlverhältnisses. Der wesentliche Charakter der begränzten quantitativen Größe soll darin bestehen, daß „die begränzende Unterscheidung hier noch nicht aus innerer qualitativer Bestimmtheit hervorgeht, wiewohl die letztere dem Principe des quantitativen Begränzens überhaupt schon zu Grunde liegt, und im dialektischen Fortgange desselben immer deutlicher sich ankündigt; sondern daß sie nur noch leere Quantität, abstracte Quantitätsunterscheidung ist."

(S. 96.) „Das Maaß verhält sich zunächst völlig gleichgültig gegen die qualitative Unterschiedenheit des von ihm Gemessenen. Der Inhalt wird überhaupt in ihm nur als ein ununterbrochen fortlaufender, ununterschiedener gedacht; indem es das Charakteristische des Maaßes ist, die Discretion des Quantum fallen zu lassen, und es als ein gleichartig fortlaufendes zu fassen, während das discrete Mannigfaltige quantitativ begränzen, es zählen heißt. Maaß ist daher quantitative Gränze einer gleichartigen oder in Stetigkeit fortlaufenden Qualität." (§. 41.) Maaß soll also hier weiter nichts seyn als begränzte quantitative Größe; das Gemessene, von dem die Rede ist, ist nicht ein Anderes, sondern das Quantum selbst hat das Gemessene zu seinem Inhalt, der aber für das Quantum selbst ein qualitativ gleichgültiger ist. An diese Gleichgültigkeit knüpft sich nun der dialektische Fortgang an; wegen dieser Gleichgültigkeit des Inhalts nämlich ist die Gränze zugleich eine nichtige, und das Maaß geht damit ins Maaßlose über. „In jener oberflächlichen Vermehrung und Verminderung des Maaßes ist jedoch der Widerspruch begangen worden, gerade abzusehen von der Beziehung desselben auf den Inhalt, in welcher das Maaß eigentlich besteht. Das Maaß wird durch solches äußerliches Mehren oder Mindern eben aufgehoben, und fällt in die abstracte Quantitätsbestimmung zurück. Diese (Inhalts) Bestimmtheit führt ihre Begränzung und nur ihre bei sich. — So ist die Größe, im Begriffe des Maaßes, zuerst in die Bestimmtheit eingegangen; sie hat die eigene Abstraction damit abgestreift: wie die wahrhafte Größe nur Bestimmtes messend, oder als Maaß, seyn kann, so ist das Maaß auch nicht mehr als Abstractum, sondern nur als Maaßbestimmtheit zu denken, welche, dem Dieß als wesentlicher Ausdruck inhärirend, nur mit und durch die Veränderung dieses Inhalts, und solcher Veränderung entsprechend, sich mehren oder mindern läßt, nicht wie im Begriffe des abstracten Maaßes,

quantitatis willkürlich und leer ins Unendliche verändert werden kann." (§. 44.) Also zuerst knüpft sich der Fortgang daran an, daß der Inhalt am Maaße ein gleichgültiger ist, dann aber die Wiederherstellung der Bestimmtheit daran, daß der Inhalt kein gleichgültiger ist. So undialektisch es wäre, von der wesentlichen Bestimmung des Maaßes abzusehen, nämlich von der Beziehung auf den Inhalt, so hat sich im Vorigen ja gerade dieß als die wesentliche Bestimmung des Maaßes ergeben, die Bestimmtheit des Inhalts gleichgültig zu lassen. Das Maaß geht so durch sein Wesen ins Maaßlose über; der Fortgang zur Maaßbestimmtheit aber wird dadurch erlangt, daß eben das, was vorher als das Wesen des Maaßes gefaßt wurde, ohne Weiteres aufgehoben, und dafür etwas Anderes als das Wesen untergeschoben wird. Die begränzte quantitative Größe hört allerdings durch die Vermehrung auf, diese zu seyn, und wird eine andere; soll diese quantitative Veränderung aber auch eine qualitative seyn, so ist der Inhalt kein gleichgültiger, sondern ein bestimmter. Außerdem aber ist die quantitative Unendlichkeit, (denn weiter hat hier das Maaßlose eben wegen der Gleichgültigkeit des Inhalts keine Bedeutung) durchaus etwas Anderes als die abstracte Quantitätsbestimmung, denn in jener ist die Gränze nicht überhaupt oder vielmehr als qualitative aufgehoben, sondern als bestimmte quantitative Gränze; hier war daher auch der Ort, die quantitative Unendlichkeit weiter zu entwickeln. Die Maaßbestimmtheit wird nun gefaßt als die unmittelbarste Einheit des Quantitativen und Qualitativen. Wegen der quantitativen Bestimmtheiten trete aber auch hier die Veränderung ein; der Fortschritt gegen die vorige Stufe bestehe aber darin, daß die Maaßveränderung an ein über das bloß Quantitative hinausliegendes Princip, an den Inhalt gebunden sey. (S. 108.) Weiter aber kehre wegen der Bestimmtheit das Verhältniß des Gegensatzes eines Dieß gegen sein Anderes zurück, oder die

an die Thesis einer Bestimmung unabweislich geknüpfte Antithesis. — Daß sich die quantitative Veränderung an den Inhalt anknüpfe, war schon früher der Fall, denn nur unter dieser Voraussetzung wurde das Maaßlose zur Maaßbestimmtheit aufgehoben; daß aber die Bestimmtheit zum Verhältniß des Gegensatzes fortschreite, hätte vorher auch nicht außer Acht gelassen werden dürfen, denn auch das Maaß ist beschränkte Größe und hat damit Bestimmtheit. Jetzt aber erst sollen verschiedene Maaße neben einander und in ein gegenseitiges Verhältniß treten. Obwohl aber vorher das Wesen der Maaßbestimmtheit als die unmittelbare Einheit des Quantitativen und Qualitativen angegeben wurde, so heißt es doch wieder: „Was aber dieß Maaß von anderem oder von sich selbst, als verändertem Maaße, überhaupt zu unterscheiden vermag, ist hier noch nicht der aufgewiesene Inhalt, das qualitative Dieß, welches vielmehr in dieser Sphäre noch abstract gehalten, als Unterscheidendes gar nicht vorhanden ist, sondern die nur quantitative Verschiedenheit, die allein durch eine Vergleichung zu einander, kurz im Verhältnißsetzen unter sich hervortreten kann." (S. 103) Also die Maaßbestimmtheit für sich knüpft sich wesentlich an einen qualitativ bestimmten Inhalt, im Verhältniß zu andern Maaßen aber ist diese Bestimmtheit nicht vorhanden. Somit konnte das Maaßverhältniß sogleich an die erste Bestimmung des Maaßes überhaupt angeknüpft werden, denn schon hier hatten wir Bestimmtheit und somit Verhältniß, und zugleich Unbestimmtheit des Inhalts. Das Maaß- und Zahlverhältniß als die dritte Bestimmung zum Maaß und zur Maaßbestimmtheit hat es daher auch nur mit den quantitativen Verhältnissen zu thun, und bildet im Potenzenverhältniß den Uebergang zur bestimmten quantitativen Größe. „Die Größewurzel, welche nicht ausgelöscht werden kann, wie vielfach sie auch in sich potenzirt oder depotenzirt

werde, die also jenseits aller bloß quantitativen Veränderung, und von ihr nicht zu bewältigen, gedacht werden muß, ist selbst demnach qualitative Bestimmtheit. Diese, in Quantität eingehend, giebt sich ihr Quantum, welches nun nicht mehr bloße, von Außen kommende Begränzung durch ein anderes Quantum oder Zahl, sondern durch sie selbst gegebene, aus der Qualität hervorgehende, quantitative Bestimmtheit ist. Hierdurch ergiebt sich der neue Ausdruck für die Quantitätsverhältnisse, daß die innere Bestimmtheit der quantitativen Begränzung durchaus zu Grunde liegt, und das eigentliche, von Innen her maaßgebende Element derselben wird." (S. 112) Wie hier die Sache gestellt ist, müßte man sagen: will sich die Größenwurzel durch Potenziren und Depotenziren nicht überwältigen lassen, so muß man ein anderes Mittel anwenden, z. B. die Subtraction, und versuchen, ob die Größenwurzel, welche doch immer Quantum ist, vielleicht durch dieses Mittel überwältigt werden kann. Damit nämlich, daß sich die Größenwurzel durch Potenziren und Depotenziren nicht überwältigen läßt, ist die qualitative Bestimmung, welche die Quantität in dem Potenzenverhältniß annimmt, noch gar nicht ausgedrückt. Vorher heißt es: das Potenzenverhältniß ist „in sich selbst zugleich Begränzung und Wiederaufheben der Gränze ins Unendliche, vollkommen in sich selbst bestimmende Progression und Regression." Im Potenzenverhältniß ist also der Begriff der Quantität vollständig gesetzt; das Quantum hat an seiner eignen Aeußerlichkeit seine Bestimmtheit, und eben hieran bricht die Qualität hervor. Allein diese gesetzte und zugleich aufgehobene Aeußerlichkeit ist selbst die Qualität der Größenwurzel, und sie hat nicht etwa außerdem noch eine andere qualitative Bestimmtheit; so aber erscheint die Sache, wenn sogleich von einer jenseits aller quantitativen Veränderung liegenden qualitativen Bestimmtheit die Rede ist; die Größenwurzel hat darum noch keine qualitative Bestimmtheit

an sich, weil sie von keiner quantitativen Veränderung überwältigt werden kann, sondern sie ist selbst qualitative Bestimmtheit. Das Wesen der bestimmten quantitativen Größe als der dritten Stufe der Quantität wird nun dahin angegeben, daß der Inhalt hier den Grund der Gränze ausmache. „Extensive Größe ist einestheils jedes begränzte Quantum überhaupt, und in diesem Betrachte gehört dieselbe noch der vorhergehenden Kategoriestufe an: anderntheils ist jedoch der Inhalt dabei als Grund jener Begränzung anzuerkennen." (§. 57) Die Bestimmung des Grundes ist nun aber für diese Begriffsstufe eine viel zu concrete. Vor Allem aber hätte näher bestimmt werden müssen, inwiefern denn der qualitative Inhalt der Grund der Begränzung sey und „sich selbst die Gränze setze". Es bekommt dieß weder durch den Zusammenhang einen bestimmten Sinn, noch kann gesagt werden, daß es sich in irgend einer Bedeutung aus dem Vorigen erwiesen habe, daß „die Qualität der eigentliche Quell der Quantität" sey. Der Uebergang in die extensive Größe würde sich hiernach so darstellen: die Größenwurzel bietet jeder quantitativen Veränderung Trotz, und hat daher nothwendig eine qualitative Bestimmtheit an sich. Diese aber kann von der Quantität nicht herrühren, weil diese keine wesentliche Bestimmtheit ist; wenn also Qualität und Quantität zusammen da sind, so rührt vielmehr die Quantität von der Qualität her. Wie äußerlich dieser Uebergang wäre, so tritt das Verhältniß von Grund und Folge hier auch gar nicht nothwendig ein. Obwohl nun aber dieses Verhältniß ganz im Unbestimmten verbleibt, so müssen wir es doch als das Wesen der extensiven Größe festhalten, soll diese nicht ganz mit der früheren Bestimmung des Maaßes zusammenfallen. Der Gegensatz der continuirlichen und discreten Größe soll in der extensiven Größe zur Identität hergestellt seyn, und es wird hinzugesetzt, daß diese im Vorigen stets auseinander fielen, wäh-

rend - doch die Zahl als die Synthese der continuirlichen und discreten Größe dargestellt wurde. Diese Einheit besteht nun in Betreff der extensiven Größe darin, daß diese einerseits als gleichartig fortlaufende Extensität continuirliche Größe ist, anderseits ein innerlich unterscheidbares und mannigfaltiges, worin die Diskretion liegt. „Der bestimmte Inhalt, sich quantitirend oder seine Extensität sich gebend, setzt sich in seiner gleichartigen Bestimmtheit eben so sehr als continuirliches Quantum, wie als unterscheidbare Vielheit von Theilen." (S. 117) Sonach verhält sich auch die extensive Größe gegen die qualitative Bestimmtheit des Inhalts durchaus gleichgültig, und diese Bestimmtheit desselben ist nur die Vielheit von Theilen d. h. eine quantitative Bestimmtheit, das Moment der Diskretion. Indem nicht auf die Beschaffenheit der Gränze selbst reflectirt wird, wodurch allein das Wesen der extensiven Größe bestimmt werden kann, bleibt für das Eigenthümliche der extensiven Größe nur jene unbestimmte Behauptung übrig, daß der Inhalt Grund der Gränze sey; im Uebrigen fällt der Begriff derselben ganz und gar mit der Maaßbestimmtheit zusammen, welche ebenfalls schon als die Einheit der Qualität und Quantität angegeben wurde, oder auch mit der Bestimmung des Maaßes überhaupt. Als Einheit der extensiven und intensiven Größe wird das specifische Quantum gefaßt, wodurch der Uebergang in die Qualität gebildet wird. „Der Inhalt hat seinen Größenausdruck und nur diesen in der Reihe der Größen: seine unabänderliche Grundzahl oder sein Grundmaaß, innerhalb welcher es sich auf- und abbewegen kann, über welche hinaus es aber unmittelbar zu seinem Andern wird. Ein Mehr oder Weniger der in Extension sich darstellenden Intensität desselben, eine Aenderung seiner extensiv-intensiven Bestimmtheit über diese Gränze macht daher diesen Inhalt zu einem schlechthin anderen, das bloß quantitative Andere wird damit zu einem quali-

tativ Verschiedenen." (S. 125) Damit hat nun die Quantität durchaus ihre Selbstständigkeit verloren, und ist als Moment der Qualität gesetzt, welche nun frei hervortritt. — Fichte bemerkt über die Stellung der Quantität vor der Qualität unter Anderm folgendes: „wir müssen den dialectischen Erweis, wie Quantitatives nur in qualitativer Bestimmtheit seine Wahrheit erhalte, für den wichtigsten und vorbedeutendsten in der gesammten Ontologie erklären: er zieht sich eigentlich durch das Ganze hindurch und bildet den Fundamentalunterschied unserer Lehre von der Hegelschen, welche die Schiefe der positiven Unterschiede, die uns das Höhere, Wahrhaftere enthalten, überall zum bloß Formellen dialektischer Momente herabzusetzen trachtet." (S. 81) Es ist fürerst bekannt, daß Hegel ebenfalls die Quantität sich in die Qualität aufheben läßt, und daß er damit eben den Beweis führt, daß Quantitatives nur in qualitativer Bestimmtheit seine Wahrheit enthalte. Hegel bemerkt aber zugleich: „daß die Totalität gesetzt sey, dazu gehört der doppelte Uebergang, nicht nur der einen Bestimmtheit in ihre andere, sondern ebenso der Uebergang dieser andern, ihr Rückgang, in die erste. Durch den ersten ist nur erst an sich die Identität beider vorhanden; — die Qualität ist in der Quantität enthalten, die aber damit noch eine einseitige Bestimmtheit ist. Daß diese umgekehrt ebenso in der ersten enthalten, sie ebenso nur als aufgehobene ist, ergiebt sich im zweiten Uebergange, — der Rückkehr in das erste; diese Bemerkung über die Nothwendigkeit des doppelten Uebergangs ist von großer Wichtigkeit für das Ganze der wissenschaftlichen Methode." (Log. I. S. 392). Es fällt sogleich in die Augen, daß bei Fichte die Qualität durchaus nicht die Synthese der vorangehenden Stufen ist, die sie doch seyn soll, nämlich der sogenannten Urkategorien und der Quantität; weder die Bestimmtheit, die gar keine ist, noch die quantitative Bestimmtheit ist in der Qualität enthalten. Die Quantität ist die auf-

gehobene Bestimmtheit, und zwar die aufgehobene qualitative Bestimmtheit; nicht die Negation der Urkategorien, oder der Bestimmtheit, die gar keine ist. Wie in der Negation dieser Bestimmtheit gar keine Bedeutung liegt, weil vorher nichts gesetzt war, was aufgehoben werden könnte, so wird denn auch die Quantität gar nicht als die Negation jener Urkategorien, sondern vielmehr als Negation der qualitativen Bestimmtheit behandelt. Indem nun aber vorher an der qualitativen Bestimmtheit gar nicht nachgewiesen ist, daß sie sich aufhebe, so wird sogleich die Vorstellung eines Inhalts hinzugenommen, welcher von der Quantität nicht bestimmt, sondern gegen welchen die quantitative Bestimmtheit nur eine formelle äußerliche seyn soll. Dieser Inhalt, dieses Was ist weiter nichts, als die der Quantität nothwendig vorausgehende Qualität. Indem nun aber die quantitative Bestimmtheit gegen den Inhalt äußerlich seyn soll, treten wir damit sogleich in eine ganz concrete Begriffsstufe; nämlich an die Stelle des Seyns tritt das Haben, und wir sind unmittelbar aus der Sphäre des Seyns in die des Wesens versetzt: das Seyn ist nicht qualitative, quantitative Bestimmtheit, sondern der Inhalt hat diese an sich. Die Quantität verhält sich nun aber gleichgültig gegen den Inhalt; diese Gleichgültigkeit gegen den Inhalt verwandelt sich ohne Weiteres in das Nichtbestimmen des bestimmtseynsollenden Inhalts, und dieß weiter in das Nichtbestimmen des bestimmtseyenden Inhalts. Dadurch nämlich geht das Maaß in die Maaßbestimmtheit über, daß wenn jenes gleichgültig ist gegen den Inhalt, dieser doch ein bestimmter ist, so daß das Maaß eben darum nicht beliebig mehr vermehrt werden kann, sondern sogleich eine unmittelbare Einheit der Qualität und Quantität eintritt. Wie schon vorher diejenige Bestimmtheit, deren Aufhebung die Quantität ist, nicht als sich selbst aufhebend nachgewiesen wurde, so wird denn auch durchaus nicht gezeigt, wie die

Negation der unmittelbaren Bestimmtheit, nämlich die Quantität, ihre eigene Negation an sich selbst hat, und daher das Setzen ihrer selbst zugleich ihre eigene Negation ist, sondern der Uebergang aus der Quantität in die Qualität ist hier einfach dieser: Die Quantität bestimmt den Inhalt nicht, er soll aber bestimmt seyn; daß er bestimmt seyn müsse, haben wir angenommen, indem wir die Quantität als eine nur formelle Bestimmtheit bezeichneten. Reflectiren wir hierauf, so bekommen wir sogleich die Einheit der Quantität und Qualität, indem nämlich die Quantität nothwendig, wenn sie ist, an einem bestimmten Inhalte seyn muß. — Wie weit dieser Uebergang von einem dialektischen entfernt ist, so wird denn auch der Begriffszusammenhang ganz und gar verschoben. Zunächst geschieht gerade das, was Fichte dem Hegel vorwirft, daß nämlich das Abstractere als die Wahrheit des Concreteren dargestellt wird. Denn die Qualität entwickelt sich aus der Einheit der Qualität und Quantität, wogegen die Qualität selbst nur qualitative Bestimmtheit ist. Mit demselben Rechte und auf dieselbe Weise aber könnte aus dieser Einheit auch der Uebergang in die Quantität gemacht werden. Das specifische Quantum ist Einheit der Qualität und Quantität, und durch die quantitative Veränderung wird daher der Inhalt zu einem qualitativ anderen. Wie nun Fichte sagt, daß damit die Quantität ihre Selbstständigkeit verloren, und zum Moment geworden sey, so kann eben so auch gesagt werden, daß die Qualität in dieser Einheit keine Selbstständigkeit habe; die qualitative Veränderung ist eben so sehr auch eine quantitative, damit ist die Qualität nur ein Moment, und die Quantität tritt als selbstständig hervor. — Wegen der Umkehrung der begriffsmäßigen Ordnung kommt es in der ganzen Entwickelung der Quantität zu keiner Klarheit und Bestimmtheit. Der Fortgang geschieht nicht an der Quantität selbst, sondern ist ein fortwährendes Abwechseln zwischen

den Gedanken: es ist ein bestimmter Inhalt, und es ist auch keiner; bald wird darauf reflectirt, daß die Quantität einen bestimmten Inhalt voraussetzt, an welchem sie ist, bald darauf, daß sie selbst den Inhalt nicht bestimmt, und so wechseln die Bestimmungen des Seyns mit Bestimmungen des Wesens, und die Einheit der Qualität und Quantität ist auch wieder keine Einheit, sondern bloße Quantität. So ist denn die letzte Bestimmung der specifischen Quantität nicht wesentlich von der Maaßbestimmtheit verschieden, und aus dieser könnte auf dieselbe Weise in die Qualität übergegangen werden, als aus jener.

Aus der Entwickelung der Qualität heben wir hier nur einen Punkt hervor, welchen Fichte selbst als ganz besonders wichtig bezeichnet. In Bezug auf die Darstellung Hegels über das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen wird nämlich bemerkt: „Das Endliche, zunächst die Negation des Unendlichen, wird nach dieser Lehre vom Letztern, als der Negation der Negation oder dem unendlich übergreifenden Processe, nur in sich zurückgenommen, so daß es selbst und allein, als die unendlich sich behauptende „Subjectivität" stehen bleibt, das Endliche aber als das Vergehende, am Selbstwiderspruch Dahinschwindende, nur den Stoff jenes ewigen Verbrennungsprocesses hergiebt. Aber dabei wird gänzlich verabsäumt die andere, positive Seite vom Begriffe des Endlichen — ein Moment, der nicht weniger in der Dialektik des Endlichen und Unendlichen liegt, — wodurch jenes selbst zugleich auch ein Unendliches wird, eine reale Urposition im Absoluten. Und dieß zunächst nur dialektische Versäumniß ist es, was, consequent durchgesetzt, zum ungeheuren Gebrechen in der Hegelschen Lehre ausschlagen mußte." (S. 196.) Zunächst wäre zu bemerken, daß die Qualität überhaupt noch eine sehr abstracte Begriffsstufe ist, und daß hier daher das Verhältniß des Endlichen zum Unendlich vollständig unmöglich entwickelt werden kann. Allein schon hier ist es ganz und gar

unwahr, daß Hegel in der Auflösung des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen das Endliche nur verschwinden lasse. Es gäbe dieß sogleich wieder eine abstracte unterschiedslose Einheit, gegen welche Hegel nicht bloß hier, sondern in der Entwickelung jedes Begriffs sich doch wohl deutlich und bestimmt genug erklärt. Das Unendliche, in welchem das Endliche nur verschwände, wäre ja sogleich wieder nur die eine Seite des Gegensatzes, denn es hätte das Endliche nicht in sich aufbewahrt, sondern nur außer sich. Die Bedeutung des Momentes ist doch bekanntlich nie die, daß dasselbe ein nur verschwindendes sey. Hegel bemerkt ausdrücklich: „Es kommt darauf an, ob in der Ansicht beim Seyn der Endlichkeit verharrt wird, die Vergänglichkeit bestehen bleibt, oder ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht? Daß dieß aber nicht geschieht, ist das Factum eben in derjenigen Ansicht des Endlichen, welche das Vergehen zum Letzten des Endlichen macht." (Logik Bd 1. S. 139.) „Auf gleiche Weise, wie die einfache, so wird vom Verstande auch die gedoppelte Einheit des Unendlichen und Endlichen verfälscht. Dieß geschieht hier eben so dadurch, daß in der einen der beiden Einheiten das Unendliche als nicht negirtes, vielmehr als das An-sich-seyn genommen wird, an welches also nicht die Bestimmtheit und Schranke gesetzt werden soll, es werde dadurch das Ansichseyn herabgesetzt und verdorben." (S. 158.) Hier aber ist zunächst nur von der qualitativen Unendlichkeit die Rede, noch nicht von der Unendlichkeit des Wesens, und noch nicht von der Unendlichkeit des Begriffs. Durch alle Gestaltungen des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen hindurch aber ist nie und nirgends das Endliche ein nur Verschwindendes. In der Sphäre des Wesens ist das Unendliche die Substanz, und hier knüpft sich an den Begriff der Wechselwirkung der Uebergang in den Begriff an. Dieser Uebergang ist zu-

gleich wieder die Widerlegung des Standpunktes, nach welchem das Endliche im Unendlichen nur verschwindet; in dem Verhältniß der Wechselwirkung verdoppelt sich die Substanz, und in dem Begriffe ist jedes Moment zugleich auch das Ganze. „Die Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff, — die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbstständige, als dieß Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselwirkung nur mit sich ist.“ (Encykl. §. 158.) Jener Vorwurf Fichte's gegen Hegel ist so ungegründet, daß geradezu nicht die abstracte, sondern absolut concrete Auflösung und Einheit der Gegensätze als das innerste Wesen der Hegelschen Philosophie bezeichnet werden muß; und gerade dadurch, daß Hegel jenes dialektische Versäumniß nie begeht, gelangt er zum Begriff der absolut concreten Subjectivität. Unter der realen Urposition des Endlichen im Absoluten versteht nun aber Fichte die feste und sich auf alles Andere beziehende, aber zugleich gegen alles Andere sich unendlich erhaltende qualitative Bestimmtheit. Auch dieß Moment findet sich bei Hegel in der Kategorie des Fürsichseyns, und des Einen und Vielen, und dann weiter ergiebt sich im Wesen das Ding als aus selbstständigen Materien bestehend. Fichte aber springt auch hier wieder aus der Sphäre des Seyns in die des Wesens über, indem er von einem absolut Beharrenden in dem Wechsel der Beschaffenheiten spricht. Die qualitativen Etwas sind erst einfache Bestimmtheiten, haben aber noch nicht die Beschaffenheiten als ein Anderes an sich. Wenn aber diese Urpositionen als die wahrhafte positive Endlichkeit bezeichnet werden, indem sie in ihrem Beharren das Moment der Unendlichkeit an sich selbst haben (§. 114), so kann es keine schlechtere Unendlichkeit des Endlichen geben. Hier nämlich wird das Seyn in seiner starren Unmittelbarkeit der Vermittelung gegenüber als

unendlich betrachtet, und soll nicht als aufgehobenes, sondern als seyendes absolut wirklich seyn. Dadurch wird die seyende Materie zur undurchdringlichen Wirklichkeit erhoben, wogegen sogleich das Ding und weiter der Organismus, die Seele diese Urpositionen zum Momente herabsetzt.

Der Uebergang aus dem Seyn ins Wesen kann ebenfalls kein dialektischer genannt werden. Indem nämlich schon von dem qualitativ Unendlichen gesagt wurde, daß es das Endliche setze, ja schaffe (§. 112. §. 118), so braucht der Begriff des qualitativ Unendlichen nur von einer andern Seite aufgefaßt und aufgenommen zu werden, so tritt die Sphäre des Verhältnisses und somit des Wesens ein. „Bisher hatten wir nur mit einfachen Begriffen zu thun, welche in einander übergingen, und immer mehr sich vertiefend einander ablösten; es waren auch hier Gegensätze und Vermittelungen, mithin Verhältnisse der Begriffe zu einander, aber alle nur von der Art daß sie neben einander traten. Hier dagegen verdoppelt sich zum ersten Male der aufgestellte Begriff in sich selber; er ist ein höheres, befassendes, und ein niederes, befaßtes Glied, welches letztere seinerseits selbst wiederum zwei- oder mehrgliederig werden kann, ohne daß das wesentlich Neue, die innere Duplicität des Begriffsverhältnisses dadurch verändert würde. Das Endliche ist nur in dem Unendlichen, als der dasselbe setzenden und beherrschenden Macht: das Unendliche, Dasselbe und in sich bleibend, urbestimmt sich zum Endlichen; was selbst das Ur- oder absolute Verhältniß genannt werden dürfte, indem, welche Verhältnisse wir auch im Folgenden aufzustellen haben, sie sich immer nur als die Entwickelung jenes ersten und ursprünglichen zeigen werden, auf welches hinzuführen, Aufgabe und Resultat des ganzen ersten Theils war." (§. 119.) Diesen Uebergang trifft ganz die Bemerkung Hegels: „In den verschiedenen Kreisen der Bestimmung und besonders im Fortgange

der Exposition, oder näher im Fortgange des Begriffs zu seiner Exposition ist es eine Hauptsache, dieß immer wohl zu unterscheiden, was noch an sich und was gesetzt ist, wie die Bestimmungen als im Begriffe und wie sie als gesetzt oder als seyend-für-Anderes sind. Es ist dieß ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwickelung angehört, den das metaphysische Philosophiren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt." (Log. I. S. 128.) Einfach kann schlechterdings kein Begriff in dem Sinne genannt werden, daß er nur neben einem andern ein Mannigfaltiges ist, sondern jeder Begriff ist schon in sich selbst ein Verschiedenes. So ist denn Fichte selbst durch die ganze Entwickelung des Seyns zur Synthese fortgegangen, welche doch offenbar in sich selbst eine Duplicität ist. Daß hier das Unendliche im Verhältniß zum Endlichen ohne Weiteres als das Wesen, und das Endliche, welches vorher Urposition war, als Schein bestimmt wird, ist eine rein äußerliche und subjective Reflexion; denn am Unendlichen oder vielmehr am Seyn selbst hat es sich nicht erwiesen, daß die Unmittelbarkeit überhaupt ihre eigene Negativität und damit die Vermittelung die Wahrheit der Unmittelbarkeit ist.

Druckfehler.

S. 151 Z. 12 v. u. st. es l. das zweite.
S. 176 Z. 11 v. o. st. J. H. Fichte l. J. G. Fichte.

In der **J. C. Hinrichs**schen Buchhandlung sind ferner erschienen:

Adelung, J. C., Geschichte der Philosophie für Liebhaber 3 Bände. Neue Aufl. 8. 1810. 3 Thlr. 4 gr.

Ast, Dr. Fr., System der Kunstlehre, oder Lehr- und Handbuch der Aesthetik. 8. 1805. 1 Thlr. 12 gr.

Baader, Frz. v., Fermenta Cognitionis. 6s Heft. — Auch unter d. Titel: Proben religiöser Philosopheme. 8. (7 B.) 1825. 10 gr.

Bayle, P., historisch-kritisches Wörterbuch. Im Auszug. 2 Theile. 1r für Theologen, 2r für Dichterfreunde. Neue Ausg. gr. 8. 1813. 1 Thlr. 8 gr.

Bleffig, J. L., zur practischen Seelenlehre. 8. 9 gr.

Born, F. G., de scientia et conjectura specimen metaphysicum ad diluenda Pezoldi dubia adv. Kantium. Ed. Nov. 8maj. 1805. 8 gr.

Carové, Dr. **F. W.**, der Saint-Simonismus und die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich. gr. 8. 1831. geh. 1 Thlr. — — —, über kirchliches Christenthum, römisch-katholische Kirche und Reformen in derselben, Protestantismus und allgemeine Kirche. gr. 8. 1835. geh. 1 Thlr. 20 gr. — —, der Messianismus, die neuen Templer und einige andere der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion und Philosophie in Frankreich, nebst einer Uebersicht des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie in Italien. gr. 8. (24 B.) 1834. geh. 1 Thlr. 12 gr.

Elverfeld, K. G., Apologie der Bibel in Beantwortung der Frage: Ist der Gegensatz zwischen geoffenbarter und wahrer Vernunft-Religion wirklich gegründet? 8. (14 B. Riga 1810. 18 gr.) herabgesetzter Preis n. 10 gr.

Fries, Dr. ***Jacob***, System der Philosophie als evidente Wissenschaft. 8. 1804. Schreibpap. 2 Thlr. — — —, Regulativ für die Therapeutik, nach hevristischen Grundsätzen der Naturphilosophie. 8. 1803. 16 gr.

Gibbon's, E., Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Reichs. A. d. Engl. mit Anmerkungen, einem vollst. Register, und Vorrede von Hofr. Comth. Prof. Dr. C. D. Beck. 19 Bde. und 2 Bände: Leben u. vermischte Schriften. gr. 8. (Einzig vollständige Uebersetzung. Laden-Preis 28 Thlr. —) herabgesetzter Preis n. 10 Thlr. —

Gott, der Mensch und die Natur, ein philosophisches Gemählde einer Somnambüle. gr. 8. 12 gr.

Haffner, M., de l'éducation littéraire, ou essai sur l'organisation d'un établissement p. l. hautes sciences. gr. in 8. 1792. 1 Thlr. 12 gr.

Hänel, Prof. Dr. ***G.***, Catalogi Librorum Manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae, asservantur, nunc primum editi. Cum Indice locupletissimo. gr. 4. (81 B.) 1830. Schreibp. cart. 10 Thlr. —

Hoffmann, D. **Karl Joh.**, die Wissenschaft der Metrik. Für Gymnasien, Studirende und zum Gebrauche für Vorlesungen. Anhang I. die antike Rhythmik und Musik in ihrem Verhältnisse zur Metrik. II. Regeln zum deutschen Versbau. gr. 8. (11½ B.) 1835. 18 gr.

Hohenthal-Städteln, W. Graf von, das Naturrecht in seinen wissenschaftlichen Grundzügen. gr. 8. (1½ B.) 1833. geh. 3 gr. — —, vom liturgischen Rechte des evangelischen Fürsten. Nach der Doctordisput. von C. C. Schmidt frei verdeutscht. gr. 8. (3½ B.) 1833. geheftet 6 gr.

Levison, C., der Mensch moralisch u. physisch dargestellt. 8. 1797. 1 Thlr.

Mably, Abbé de, Oeuvres complètes. 12 voll. gr. in 8. Lyon, 1796. 4 Thlr. —

Marbach, Dr. **G. O.**, Universitäten und Hochschulen im auf Intelligenz sich gründenden Staate. Eine wissenschaftliche Abhandlung. gr. 8. (6½ B.) 1834. geh. 12 gr.

M'Crie, Dr. **Thom.**, Geschichte der Fortschritte und Unterdrückung der Reformation in Italien im 16ten Jahrhundert; nebst einem Abriß

der Geschichte der Reformation in Graubünden. A. d. Engl. Mit Vorrede u. Anmerkungen von Dr. G. Friederich. gr. 8. (26 B.) 1829 1 Thlr. 21 gr.

Meister, Criminalrath, Prof. J. C. F., Lehrbuch des Naturrechtes. gr. 8. (Züllichau, 1810. 38½ B. 2 Thlr. 8 gr.) jetzt 1 Thlr. 4 gr.

Michaelis, C. F., philosophische Rechtslehre, zur Erläuterung über Fichte's Grundlage des Naturrechts. Mit Rücksicht auf I. Kants Entwurf zum ewigen Frieden und metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre. 3 Theile. 8. 1802. 1 Thlr. 20 gr.

Molbech, Justizrath Prof. C., über Bibliothekswissenschaft oder Einrichtung und Verwaltung öffentlicher Bibliotheken. Nach der 2ten dän. Ausg. übersetzt vom Prof., Bibliothekar, H. Ratjen in Kiel. Von dem Verfasser mit Zusätzen ꝛc. vermehrt und vom Uebersetzer mit Anmerk. versehen. gr. 8. (19½ B. und 1 Plan) 1833. 1 Thlr. 16 gr.

Montesquieu, hinterlassene Schriften. Uebers. von C. G. Küster. N. A. 8. 1809. 1 Thlr. 16 gr.

Piotrowski, Dr. ***H.***, de gravitate Oraculi Delphici commentarii. Dissert. praemio donata in certamine civium universitatis Varsaviensis. 8maj. (8 B.) 16 gr.

Platneri, Frid., pro Linguae Latinae utilitate in republica litteraria defensio. Quam X excursibus historico-litterar. instructam variis, cum Platneri ips. tum C. A. Klotzii et J. A. Ernestii opusculis huc spectantibus adauctam ed. Dr. E. F. Vogel. 8maj. (11 B.) 1832 18 gr.

Pölitz, Geheimerath, Ritter u. Prof., K. H. L., die Aesthetik für gebildete Leser. 2 Bände. gr. 8. 1807. 3 Thlr.

— —, de mutationibus, quos systema juris naturae ac gentium a Grotii temporibus hucusque expertum fuerit. Comment. litter. 4. 1806. 4 gr.

— —, das Gesammtgebiet der teutschen Sprache nach Prosa, Dichtkunst und Beredsamkeit, theoretisch-practisch dargestellt (und durch zahlreiche Beispiele aus mehr als 250 namhaften Schriftstellern erläutert). 1r Bd. Philosophie der Sprache. 4 Bände. gr. 8. (113 B.) 1825. Schreibp. 8 Thlr. — franz. Druckp. 6 Thlr. —

— —, Staatswissenschaftliche Vorlesungen für die gebildeten Stände in constitutionellen Staaten. 3 Bde. Inhalt: Staatsbegründung, Verfassung, Regierung, Verwaltung, philosophisches Strafrecht, practisches Völkerrecht, Diplomatie ꝛc. gr. 8. 1833. (66 B.) cart. 4 Thlr.

Prévost, essais de philosophie. Suivies de quelques opuscules de G. L. le Sage. 2 voll. gr. in 8. Genève. 1 Thlr. 12 gr.

Publius Syrus, Sinnsprüche und des Georg Fabricius Sammlung ähnlicher Stellen, griech. und röm. Dichter. Metrisch in das Teutsche übertragen, mit umfass. Register versehen und insbesond. dem Gebrauche für Stammbücher gewidmet von Dr. J. F. Kremsier. 2te verb. Aufl. 8. (8½ B.) 1834. 14 gr.

Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschied. Völkern ꝛc. (von K. P. Conz) 8. (Königsberg.) 12 gr.

Schön, Prof. Dr. **Joh.**, allgemeine Geschichte und Statistik der europäischen Civilisation. gr. 8. (20½ B.) 1833. 1 Thlr. 12 gr.

Sittenlehre eines christlichen Philosophen, von M. D. 8. 10 gr.

Sittenlehren der griech. Weisen, besonders aus Xenophons Schriften, griechisch u. durch ein vollständiges griechisch-deutsches Wörterverzeichniß erläutert von Dr. J. C. F. Wetzel. Wohlf. Ausg. 8. (28 B.) 1823. 18 gr.

Tzschirneri, H. Theoph., Opuscula academica edidit et praefatus est Dr. I. F. Winzer. 8maj. (22 B.) Schreibp. 1 Thlr. 20 gr. Druckpap. 1 Thlr. 8 gr.

Untersuchung der Frage: Was hat wohl die Naturphilosophie bis jetzt der Medizin genützt? 8. 1811. 5 gr.

YB 23213

31.764

B2948
S4

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY